ایضاح الکفایة

درسهای متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

۶

بسم الله الرحمن الرحيم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ایضاح الکفایه جلد ۶

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۲۱۶ ۷۰ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

مقدمه:

اشاره

«سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران، شمردن نعمت‌های او ندانند، کوشندگان، حقّ او را گزاردن نتوانند.

بوده و هست، از نیست به هستی درنیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است»[۱].

«درود بر فرستاده‌اش که پیامبر رحمت است و پیشوای راهنمایان ملت و چراغ فروزان امت، گزیده دودمان بزرگواری است. درود بر خاندان او که چراغ‌های فروزانند و امت‌ها را نگهبان، نشانه‌های روشن دینند و معیارهای فضیلت، درود خدا بر همه آنان، درودی درخور بزرگی آن بزرگواران».

شکر، ایزد منان را که این کمترین، توفیق یافت، ششمین جلد از کتاب ایضاح الکفایهٔ را تنظیم و به رشته تحریر درآورد، امید است مورد عنایت صاحب اصلی حوزه‌ها، حضرت بقیهٔ اللّه الاعظم روحی و ارواح العالمین له الفداء قرار گیرد و برای علاقمندان به آشنایی با کتاب کفایهٔ الاصول، مفید باشد.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای این کتاب- تا پایان بحث استصحاب- تدریس و تحقیق جلد دوم کفایهٔ الاصول

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴

است که توسط حضرت آیت اللّه العظمی فاضل لنکرانی «دام ظله العالی» انجام شده، لکن چون نگارنده در بحث‌های «تعادل، تراجیح، اجتهاد و تقلید» استاد معظم شرکت نداشته و مطالبی از معظم له در اختیار نبود تا از آن در این کتاب استفاده شود لذا نویسنده برای تکمیل و تنظیم مباحث مذکور از شروح مختلف کتاب کفایهٔ الاصول و از بعضی اساتید معظم حوزه استفاده نموده و آن را به رشته تحریر درآورده لذا نگارنده، مطالب فراوانی را از سایر شروح کفایه در پاورقی یا متن این کتاب درج نموده تا اینکه مطالب کتاب کفایهٔ الاصول به نحو مبسوط برای خوانندگان محترم بیان شود.

۲- در سایر جلدهای این کتاب از مراجعه‌کنندگان به ایضاح الکفایهٔ تقاضا نمودم هرگاه به اشتباهی در تنظیم و تحریر مطالب کتاب برخورد نمودند بر اینجانب منت گذارده و او را آگاه فرمایند، مجددا همان مطلب، خواسته نگارنده است.

«عسی اللّه ان ینفعنی یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ»

لا حول و لا قوهٔ الا باللّه العلی العظیم و السلام علی عباد اللّه الصالحین

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحادی عشر: لا إشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی أصل تحقق حکم أو موضوع [۱].

و اما إذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه فی زمان ۲]:

[ادامه مقصد هفتم

[ادامه استصحاب

[ادامه تنبیهات استصحاب]

تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث

اشاره

[۱]- قبلا متذکر می‌شویم که: اگر در اصل حدوث یک حادث تردید نمائیم- خواه حکم ۳] باشد یا موضوع ذی حکم ۴]- مسلما استصحاب عدم تحقق حادث جریان پیدا می‌کند به عبارت دیگر: در دوران امر، بین حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جاری می‌شود[۵].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶

فإن لوحظ بالإضافة إلی أجزاء الزمان، فکذا لا إشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الأول، و ترتیب آثاره ۶] لا آثار تأخره عنه، لکونه بالنسبة إلیها مثبتا[۷] إلا بدعوی خفاء الواسطة، أو عدم التفکیک فی التنزیل بین عدم تحققه إلی زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا [۱].

---

[۱]- اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم باشد یعنی:

بدانیم حالت سابقه عدمیه‌اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشکوک باشد، ابتداء دو صورت برای آن بیان می‌کنیم که هرکدامش منشأ اقسامی هست.

۱- گاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می‌کنیم ۸] و به شیء دیگری عنایت نداریم، مثلا حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی‌دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.

۲- گاهی مسئله و حادث دیگری هم مطرح است مثلا نمی‌دانیم حادث اول، نسبت به حادث دوم چه نسبتی دارد، آیا قبل از حادث دوم تحقق پیدا کرده یا بعد از آن، محقق شده- لازم به تذکر است که مقصود ما از حادث «اول» این است که اول و ابتدا لحاظ شده نه ابتدا حادث شده و همچنین منظور از حادث «دوم» ....

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷

به عبارت واضح‌تر: نسبت به حدوث حادثین یقین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم مثلا می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثه رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر، عنوان وارث پیدا کند.

اینک به ترتیب در دو مقام به بیان هریک از دو قسم مذکور می‌پردازیم:

مقام اول

اگر اصل حدوث حادثی مسلم باشد و آن را با اجزاء زمان، مورد لحاظ قرار دهیم- صورت اولی که اخیرا بیان کردیم- ابتدا باید ببینیم در آنچه که موضوع برای حکم شرعی قرار گرفته چه خصوصیتی اخذ شده به عبارت دیگر: آن شیء که حدوثش مردد است بین اینکه صبح، حادث شده باشد یا ظهر، از نظر موضوعیت برای دلیل شرعی، چه خصوصیتی در آن اخذ شده که مسئله، دارای

صوری هست:

الف: گاهی موضوع برای اثر شرعی، عنوان «عدم» حدوث آن حادث؛ در اول صبح هست.

در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم جاری نمود و معنایش ۹] این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عدم تحقق در اول صبح، مترتب شده لذا استصحاب عدم، موضوع دلیل شرعی را ثابت می‌کند و مانعی برای جریانش مطرح نیست.

ب: گاهی موضوع برای اثر شرعی، امر «وجودی» هست که خود بر دو گونه است:

۱- ممکن است موضوع اثر شرعی، عنوان «تأخر» باشد یعنی: موضوع برای اثر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸

شرعی، متأخر بودن آن حادث از اوّل صبح هست- نه حادث نشدنش در اول صبح که یک امر عدمی هست.

جریان استصحاب در فرض مذکور و اثبات امر وجودی به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح از قبیل اصول «مثبت» هست به عبارت دیگر: شما درصدد هستید به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح، لازم عقلی آن را ثابت کنید که لازم عقلیش متأخر بودن حدوث آن حادث از اول صبح است- فرض ما هم این بود که: اثر شرعی بر عنوان تأخر، مترتب شده- لذا می‌گوئیم: اصل مذکور، مثبت و فاقد حجیّت است.

تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد:

۱- در موردی که واسطه، «خفی» هست ۱۰].

۲- در موردی که واسطه، جلی باشد[۱۱].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹

و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب، بناء علی أنه عبارة عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق [۱].

---

[۱]- ۲: گاهی ممکن است اثر شرعی بر حدوث در زمان ثانی- مثلا اول ظهر- مترتب شده باشد.

سؤال: آیا به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح می‌توان موضوع دلیل شرعی و عنوان حادث شدن در اول ظهر را ثابت نمود؟

جواب: باید ملاحظه نمود که حدوث یک امر مرکب است یا مقید.

الف: اگر حدوث، مرکب و دارای دو جزء باشد، مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد به عبارت دیگر: یک احتمال، این است که حدوث، دارای دو جزء باشد- ۱- عدم تحقق تا زمان ظهر. ۲- وجود در زمان ظهر که در این صورت، یک جزء را با یقین و وجدان و جزء دیگر را با استصحاب ثابت می‌کنیم زیرا یقین داریم آن شیء در اول ظهر تحقق دارد منتها نمی‌دانیم در اول ظهر، حادث شده یا اینکه اول صبح، حادث گشته و تا اول ظهر بقا دارد پس اصل وجود در اول ظهر برای ما مسلم است لذا می‌گوئیم یک جزء

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰

و إن لوحظ بالإضافة إلی حادث آخر علم بحدوثه أیضا، و شک فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه، کما إذا علم بعروض حکمین أو موت متوارثین ۱۲]، و شک فی المتقدم و المتأخر منهما، فإن کانا مجهولی التاریخ:

فتارة کان الأثر الشرعی لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم ۱۳] أو التأخر أو

را بالوجدان و با یقین ثابت نمودیم و جزء دیگر- یعنی عدم تحقق تا اول ظهر- را با استصحاب.

نتیجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضمیمه نمودن آن دو به یکدیگر معنای حدوث، محقق است لذا می گوئیم در این فرض هم می‌توان استصحاب را جاری نمود.

ب: اگر حدوث، یک امر مقید و معنایش «الوجود المقید بکونه مسبوقا بالعدم» باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری نمود زیرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهید آن امر مقید را ثابت کنید، اصل مذکور «مثبت» است یعنی: لازمه عقلی نبودن تا اول ظهر، این است که اول ظهر «الوجود المقید بکونه مسبوقا بالعدم» تحقق پیدا می کند و فرض ما هم این بود که اثر بر همین حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبته» و فاقد حجیت است پس نمی‌توان اثر شرعی مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱

التقارن، لا للآخر و لا له ۱۴] بنحو آخر[۱۵]، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا کان الأثر لوجود کل منهما کذلک ۱۶] أو لکل من أنحاء وجوده ۱۷]، فإنه حینئذ یعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم فی واحد، للمعارضة باستصحاب العدم فی آخر، لتحقق أرکانه فی کل منهما. هذا[۱۸] إذا کان الأثر المهم مترتبا علی وجوده الخاص الذی کان مفاد کان التامة.

و اما إن کان مترتبا علی ما إذا کان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضدیه الذی کان مفاد کان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم الیقین السابق فیه، بلا ارتیاب [۱].

مقام دوّم

[۱]- گفتیم ۱۹] اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می کنند[۲۰] که ابتداء

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲

دو صورت برای آن ذکر می کنیم: الف: گاهی هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند.

ب: گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلک در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادثین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده ۲۱] به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمنا در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسأله «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسه یکی از حادثین با حادث دیگر پس دو نکته مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید ببینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص- یعنی: در یک حالت مخصوص- مترتب شده. فرضا اثر بر عدم تقدم ۲۲] حادث اوّل ۲۳] بر حادث دوّم، مترتب شده و اصلا موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳

اول اثری نـدارد و همچنین در حـادث اول اگر به جـای «تقـدم»، تأخر- یا تقارن- را در نظر بگیریم، اثری نـدارد بلکه در لسان دلیل شرعی فقـط یـک عنوان، موضوع اثر است و آن‌هم عـدم تقـدم حـادث اول بر حـادث دوم است امـا عـدم تـأخرش اثر نـدارد، عـدم تقارنش فاقد اثر است و همچنین عدم تقدم حادث دوم، موضوع اثر نیست.

خلاصه: از تمام فروض فقط عـدم تقدم حادث اول بر دوم، دارای اثر می‌باشد و بدیهی است که عدم تقدم به عنوان یک مثال اسـت و امکان دارد، عدم تأخرش «ذی الاثر» باشد یا فقط عدم تقارنش دارای اثر باشد.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب نمود یا نه؟

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد[۲۴].

اگر اشکال کنید که چه زمانی آن حادث وجود داشت و مقدم نبود که اکنون عدم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴

و اخری کان الأثر[۲۵] لعـدم أحـدهما فی زمـان الآخر، فالتحقیق أنه أیضا لیس بمورد للاستصـحاب، فیما کان الأثر المهم مترتبا علی ثبو ته للحادث، بأن یکون الأثر للحادث

تقـدمش را استصـحاب می‌کنید، پاسخ می‌دهیم که مسـئله به صورت «کان» ناقصه، مطرح نیست بلکه به نحو «کان» تامه، محل بحث است یعنی: نبودن تقـدم، نه، بودن این حادث در حال عـدم تقـدم. خلاصه، اینکه نبودن تقدم، منشأ اثر است، مسـلما «تقدم» در یک زمانی نبوده، آن زمانی که حادثین تحقق نداشته، قطعا تقدمی هم مطرح نبوده، اکنون تردیدی می‌نمائیم که آیا تقدم، مطرح است یا نه، عدم تقدم را استصحاب می‌نمائیم و همان اثری را که بر عدم تقدم، مترتب شده، ثابت می‌کنیم.

نتیجه: اگر اثر شـرعی بر عـدم یـک حالت از حالت یکی از دو حادث، مترتب شـده باشـد، می‌توان استصـحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت ۲۶].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵

المتصف بالعـدم فی زمان حـدوث الآخر لعـدم الیقین بحدوثه کذلک فی زمان، [بل قضـیة الاستصـحاب عدم حدوثه کذلک کما لا یخفی [۱].

و کـذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا، و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

---

[۱] ۲: گاهی اثر شـرعی بر عـدم یکی از حادثین، مترتب می‌شود[۲۷] منتها نه «بالاضافـة الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شـرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.[۲۸]. یعنی: نبودن حادث اول ۲۹] در زمان حدوث حادث دوّم.

مثال: فرض کنیـد، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قلت آن محرز بود و هم عـدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیدا کردیم که هم بـا نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کریت تبـدل پیـدا کرده لکن نمی‌دانیم آیا اول، کرّیّت تحقق پیـدا کرده تا نتیجتا آن ملاقات، نقشـی از نظر نجاست ماء نداشته باشد[۳۰] یا اینکه اول، ملاقات و سپس کرّیّت، محقق شده تا نتیجتا ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شـده پس دو حادث به نام «کرّیّت» و «ملاقاة مع النجاسـة» داریم و فرض کنید اثر شـرعی بر «عدم کرّیّت در زمان ملاقات» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کریت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان‌طور که مصنف در فرض قبل ۳۱] «کان» تامه و ناقصه را مطرح نمودنـد در بحث فعلی هم «لیس» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می‌کنند که:

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۶

و بالجملة كان بعد ذاك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذى يكون طرفا للشك فى أنه فيه أو قبله، و حيث شك فى أن أيّهما مقدم و أيّهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك [۳۲].

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۷

لا يقال: لا شبهة فى اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشك فى حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما فى ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين فى ساعة أخرى بعدها، و حدوث الآخر فى ساعة ثالثة، كان زمان الشك فى حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، و لكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث فى زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين [۱].

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی: اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد، مثلا اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کرّیّت نباشد- به نحو «لیس» ناقصه، مانند:

لیس زید بقائم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

خلاصه: ممکن است، موضوع اثر شرعی، این باشد: حادثی باشد و اتصاف به عدم تحقق در زمان حادث دیگر داشته باشد- حادثی مانند ملاقات، متصف باشد به اینکه در زمان کریت نباشد.

یادآوری: در فرض اخیر- ب- حکم مسئله، واضح است و استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه ندارد.

کی حادث اول در زمان حادث دوم نبوده- به صورت متیقن- که ما اکنون بخواهیم بقاء آن را استصحاب نمائیم؟ در محل بحث، کدام حالت سابقه عدمیه متیقنه هست که استصحاب و ادله «لا تنقض» در آن، جاری شود لذا قسم اخیر چون حالت سابقه ندارد، استصحاب هم نمی‌توان نسبت به آن جاری نمود.

[۱]- اینک به بیان صورت اول یعنی: فرض «الف» می‌پردازیم.

در فرض «الف» موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۸

- به نحو لیس تامه- بود به عبارت دیگر: نبودن احد الحادثین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست [۳۳] مثلا صرف نبودن کرّیّت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تنجیس الماء هست.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب، جاری نمود یا نه؟

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فیه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کریت تحقق نداشت- کریت در زمان ملاقات نبود- تردید می‌نمائیم که در زمان ملاقات، کرّیّت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کریت تا زمان ملاقات را ادامه می‌دهیم و می‌گوئیم در زمان ملاقات، کرّیّتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای

اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می‌پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می‌نمائیم.

اشکال: در باب استصحاب باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد و بین آن دو، انفصالی محقق نشده باشد و علتش این است که دلیل عمده ما در باب استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» و عنوان «نقض» هست.

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟

جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹

و از حالت سابقه صرف‌نظر کند، صدق نماید که: «قد نقض یقینه بالشک» پس باید حالت دیگری بین زمان شک و یقین، فاصله نشده باشد به عبارت دیگر: باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد.

سؤال: آیا شرط مذکور در محل بحث تحقق دارد یا نه؟

جواب: ممکن است قائلی بگوید در «ما نحن فیه» زمان شک به یقین، متصل است و فاصله‌ای بین آن دو وجود ندارد.

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

الف: ساعت اول، همان ساعتی هست که یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین در آن ساعت و لحظه تحقق نداشته، همان حالت سابقه عدمیه که یقین داشتیم در آن ساعت نه کریتی تحقق داشته و نه ملاقاتی، پس ساعت اول، ساعت یقین به نبودن حادثین است.

ب: ساعت دوم، همان ساعتی است که احد الحادثین تحقق پیدا کرد اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو، محقق شده.

ج: ساعت سوم، همان ساعتی است که حادث دوم تحقق پیدا کرد اما اینکه حادث دوم کدام است، اطلاعی نداریم بلکه فقط می‌دانیم در ساعت دوم، حادثی محقق شده و در ساعت سوم، حادث دوم تحقق پیدا کرده بدون اینکه حادث اول از حادث دوم- از نظر خصوصیات- برای ما مشخص باشد.

آن قائل، چنین می‌گوید: همان‌طور که در سایر موارد جریان استصحاب، زمان شک به یقین، متصل هست در محل بحث هم اتصال دارد زیرا: در ساعت اول، یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین تحقق نداشتند پس وضع ساعت اول، مشخص است.

اکنون به ساعت دوم و سوم توجه می‌کنیم و آن دو را «مجموعا» لحاظ می‌نمائیم، در مجموع آن دو ساعت تردید داریم که مثلا کریت تحقق پیدا کرده یا نه، بقاء عدم کریت را استصحاب می‌نمائیم- تا آن لحظات آخر که یقین داریم، کریت تحقق پیدا کرد- و الا قبل

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰

از آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» برای ما تحقق دارد- قبل از آن لحظات- مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک نسبت به حدوث کریت و همچنین زمان شک نسبت به حدوث ملاقات هست لذا چه مانعی دارد که استصحاب عدم تحقق کریت تا آن لحظات آخر و استصحاب عدم تحقق ملاقات تا آن لحظات آخر را جاری نمائیم و زمان شک ما هم به زمان یقین، متصل است زیرا آن ساعتین به ساعت اول، متصل می‌باشد و بین ساعت اول و ساعتین، هیچ‌گونه انفصالی تحقق پیدا نکرده لذا مانعی ندارد که هم استصحاب عدم تحقق کریت، جاری شود و هم استصحاب عدم تحقق ملاقات جریان پیدا کند.

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می‌کنند و به سبب تعارض، تساقط می‌کنند- و منشأ اینکه می‌گوئیم: استصحاب در «مجهولی التاریخ» مفید نیست، مسأله تساقط می‌باشد- اما

اگر احـدهما دارای اثر باشـد و دیگری فاقـد اثر، همان‌که ذی الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریـان پیـدا نکنـد- معـارضه‌ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری نـدارد و در جریان استصـحاب بایـد ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته‌اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصـحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» مطرح است، جریان پیدا می‌کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می‌کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می‌شود.

سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ- که شیخ اعظم قدّس سرّه هم به همان نحو بیان کردند- صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده درحالی‌که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود.

بیان ذلک: شـما دو حادثی ۳۴] را که استصـحاب عـدم می‌خواهید در آن جاری نمائید[۳۵]، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می‌گوئیـد حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشـکوک التحقق- و «عـدم التحقق»- هست لـذا مانعی ندارد که استصـحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل- در مقام اول- گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم- طبق راهی که شما هم پیمودید- مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسئله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که:

احد الحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را با کریت ملاحظه نمائیم- نه نسبت به ساعت دوم و سوم- آری اگر ملاقات را نسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می‌شود، نسبت به ساعت سوم- قبل از لحظات آخر- لحاظ نمائیـد، استصـحاب عـدم ملاقات جاری می‌شود[۳۶] لکن در بحث فعلی، عنـایتی به اجزاء زمان نـداریم بلکه ملاقـات را بـا کریت مقـایسه می‌کنیم تـا ببینیم زمـان شـک به یقین، متصـل هست یا نه اما شـما که ملاقات را نسبت به کریت ملاـحظه می‌کنیـد، یقین داریـد در سـاعت اول- که حـالت سـابقه شـما هست- نه ملاقـاتی تحقق داشـته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادثین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شـما که مثلا عدم کریت را تا زمان ملاقات استصـحاب می‌کنیـد آیا احتمال نمی‌دهیـد که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شـما متیقن است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲

اگر این احتمال، مطرح شـد، شـما یقین به عـدم کریت را با شک در بقاء کریت نقض نکردیـد بلکه با یقین به حـدوث کریت نقض نمودیـد زیرا یقین داریـد کریت، حادث شـده و احتمال دارد، کریت در ساعت دوم باشـد، اگر کریت متیقنه در ساعت دوم، حادث شده باشد، یقین به عدم کریت در ساعت اول با شک، نقض نشده بلکه با یقین، نقض شده منتها مسئله به آن صورت، یقینی نیسـت یعنی: دارای دو طرف هست: یـک طرفش این است که شـما یقین به عـدم کریت را با شک نقض کنیـد- در صورتی که کریت در ساعت سوم، حادث شـده باشد- و طرف دیگرش این احتمال است که کریت متیقنه در زمان دوم، حادث شده باشد که طبق احتمال اخیر، شما یقین را با شک، نقض ننمودید بلکه با یقین نقض کردید.

بـه عبـارت دیگر: همـان‌طور که اگر بخواهیـد حکم به حرمت یـک مـایعی نمائیـد، بایـد احراز کنیـد که آن مـایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی‌توانید حکم حرمت را برآن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصـحاب، نقض یقین به شک، محرز باشـد. بایـد یقین داشـته باشـید که اگر استصـحاب ننمائیـد و حالت سابقه متیقنه را ادامه ندهید، نقض یقین به شـک

نموده‌اید[۳۷] پس عنوانی که در دلیل «لا تنقض» به نام «نقض الیقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می‌دهید آن حادث در زمان دوم ۳۸]، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید آیا این، نقض یقین به شک است یا اینکه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳

نمی‌دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادث در زمان دوم، کریت باشد که متیقنا حادث شده، شما نقض یقین به شک ننمودید بلکه یقین را با یقین، نقض نمودید اما اگر حادث در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده‌اید پس یک طرف مسئله «نقض الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آنکه در هر موردی، استصحاب بخواهد، جاری شود، باید صددرصد «نقض الیقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند و علّت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست درحالی‌که در تمام موارد جریان استصحاب باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی‌کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسأله تعارض، مطرح نیست ۳۹] بلکه مبنای مسئله دچار اختلال و نقص هست زیرا شرط جریان استصحاب- اتصال زمان شک به یقین- محرز نشده و به خاطر عدم احراز نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکته مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر لحاظ نمائید و الا ـ اگر حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنید، استصحاب عدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به حدوث هر دو پیدا می‌کنید، جاری می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴

فانقدح أنه لا ـ مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أرکانه لا أنه مورده، و عدم جریانه إنما هو بالمعارضة، کی یختص بما کان الأثر لعدم کل ۴۰] فی زمان الآخر، و إلا کان الاستصحاب فیما له الأثر جاریا[۴۱] [۱].

خلاصه: با در نظر گرفتن این جهت محل نزاع- یعنی: ملاحظه هر حادث، نسبت به حادث دیگر- استصحاب، جاری می‌شود که شرحش بیان شد- هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ.

[۱]- توضیح عبارت مذکور، بیان شد لکن فعلا به ترجمه و ذکر نکاتی می‌پردازیم که: از بیانات گذشته نتیجه گرفتیم در «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵

و اما[۴۲] لو علم بتاریخ أحدهما، فلا یخلو أیضا إما یکون الأثر المهم مترتبا علی

زیرا ارکان ۴۳] استصحاب، مختل است و باید عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شیخ اعظم قدّس سرّه از طریق دیگری وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما- مصنف- نمی‌گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل است منتها علت عدم جریان استصحاب، تعارض است که اگر بر مسأله تعارض، اتکا نمودیم باید قائل به تفصیل شویم و بگوئیم عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «بما کان الاثر لعدم کل فی زمان الآخر» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری

دارای اثر باشـد و هم نبودن آن در زمـان این «ذی الـاثر» باشـد- که در این صورت، تعـارض تحقق دارد- و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون اینکه به معارض، مبتلا باشد.

خلاصه: طبق نظر شـیخ اعظم قدّس سـرّه بین آن جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، باید قائل به تفصـیل شد اما طبق آن طریقی که ما طی کردیم، فرقی وجود ندارد و از باب عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶

الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشـكال فی استصحاب عدمه، لو لا المعارضة باستصحاب العدم فی طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.

و إمـا یكون مترتبا علی ما إذا كان متصـفا بكـذا، فلا مورد للاستصـحاب أصـلا، لا فی مجهول التاریـخ و لا فی معلومه كما لا یخفی، لعدم الیقین بالاتصاف به سابقا منهما [۱].

---

[۱]- بحث ما در مقام دوم ۴۴] در حادثین «مجهولی التاریخ» پایان پذیرفت.

اینک در همان مقام دوم به بیان فرض دیگر می‌پردازیم که:

احد الحادثین «معلوم التاریخ» و دیگری «مجهول التاریخ» می‌باشد[۴۵]. لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاریخ از نظر اجزاء زمان، تاریخش مشـخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاریخ وضعش مشخص نیست که آیا بر «مجهول التاریخ» تقدم دارد یا نه ۴۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: تمام فروضـی که در «مجهولی التاریـخ» بیان کردیم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در یک فرض که مختلف می‌باشند.

اینک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بیان می‌کنیم و در پایان به بیان آن صورتی که حکمش با «مجهولی التاریـخ» مختلف است، می‌پردازیم.

۱- گاهی اثر شـرعی بر وجود یکی از حادثین به نحو خاص- و در یک حالت مخصوص- مترتب می‌شود، مثلا اثر شـرعی بر عنوان تقدم ۴۷] یک حادث بر حادث دیگر، مترتب می‌شود که خود بر دو قسم است:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر:

موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر[۴۸]، فرضا «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریت»، مثلا موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریت.

در فرض مذکور، همان‌طور که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم اصـلا محلی برای استصـحاب وجود ندارد زیرا حالت سابقه ندارد.

کی و چه زمانی ملاقات بوده و اتصاف به تقدم داشـته- یقینا- که شـما آن حالت سابقه یقینیه را استصـحاب نمائید؟ در زمان سابق، چه زمانی برای شـما متیقن بوده که ملاقاتی تحقق داشـته و متصف به تقدم بوده، یا بالعکس که شـما بخواهید استصحاب عدمش را جاری نمائید و بگوئید: ملاقات، اتصاف به تقدم نداشته؟

نه اتصاف به تقدم و نه اتصاف به عدم تقدم- هیچ‌کدامش- حالت سابقه ندارد.

خلاصه: اگر موضوع اثر شـرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش- یعنی: هیچ‌کدام- حالت سابقه ندارد

و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شده باشد فرضا موضوع اثر، «تقدم الملاقاة علی الکریة»[۴۹] هست نه اینکه ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مذکور، مانعی برای جریان استصحاب عدمی وجود ندارد و می‌توان عدم تقدم ملاقات بر کریت را استصحاب نمود زیرا قطعا یک ساعت قبل از این، «تقدم الملاقاة علی الکریة» نبود[۵۰]، اکنون که ملاقات و کرّیّت، محقّق شده، شما تردید پیدا می‌کنید که آیا «تقدم الملاقاة علی الکریة» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸

کریت را استصحاب می‌کنید و حالت سابقه یقینیه را به وسیله استصحاب ادامه می‌دهید.

تذکر: شرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد[۵۱] یعنی: موضوع اثر فقط یک عنوان در یک حادث باشد اما چنانچه فرضا هم «تقدم الملاقاة علی الکریة» در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر است و هم تقدم الکریة علی الملاقاة[۵۲] در این صورت از جهت حالت سابقه، مانعی برای جریان استصحابین ۵۳] مطرح نیست لکن وقتی بخواهیم دو استصحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می‌شود زیرا یقین داریم یکی از آن دو عدم تقدم انتقاض پیدا کرده و به تقدم، متبدل شده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریت تقدم داشته باشد و نه کریت بر ملاقات، بلکه قطعا «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

خلاصه: استصحاب در «ما نحن فیه» به علت تعارض کنار می‌رود نه به‌عنوان نبودن حالت سابقه.

یادآوری: اگر دو طرف یک حادث هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست.

بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقاة علی الکریة» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقاة علی الکریة»، ذی الاثر می‌باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمائید، می‌گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی‌کنید[۵۴] و چنانچه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹

و إما یکون مترتبا علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامة فی زمان الآخر، فاستصحاب العدم فی مجهول التاریخ منهما کان جاریا[۵۵]، لاتصال زمان شکه بزمان یقینه، دون معلومه ۵۶] لانتفاء الشک فیه فی زمان، و إنما الشک فیه بإضافة زمانه إلی الآخر، و قد عرفت جریانه فیهما تارة[۵۷] و عدم جریانه کذلک أخری ۵۸] [۱].

بخواهید هر دو استصحاب را جاری نمائید، علم اجمالی به کذب «احدهما» دارید زیرا امکان ندارد، «ملاقات» نه تقدم داشته باشد و نه تأخر پس در صورت مذکور هم استصحابین، معارض هستند و ساقط می‌شوند.

[۱]- ۲- گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین- در زمان حدوث دیگری- مترتب می‌شود[۵۹]- فرضا موضوع اثر شرعی، نبودن کریت در زمان ملاقات است ۶۰]- که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول ۶۱] در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» ناقصه- است ۶۲] مثلا کریت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد[۶۳].

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست ۶۴]، مثلا نبودن کریت در

زمان ملاقات ۶۵] یا نبودن ملاقات در زمان کریت.

سؤال: در «مجهولی التاریخ» گفتیم اصلا[۶۶] نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی ۶۷]- و در فرض مذکور- هم نمی‌توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: نسبت به حادث معلوم التاریخ نمی‌توان استصحاب جاری نمود اما جریان استصحاب درباره مجهول التاریخ، مانعی ندارد که اینک به ترتیب به توضیح هریک از آن دو قسم می‌پردازیم:

الف: معلوم التاریخ از مجرای استصحاب، خارج است و تعلیل مصنف قدّس سرّه این است که: از نظر «زمان» تردیدی در آن نیست و فرض مسئله، این است که آن حادث، «معلوم التاریخ» و مشخص است که چه زمانی نبوده و کی حادث شده. چنانچه بخواهید آن را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنید در حادث معلوم التاریخ، همان اشکال قبل یعنی: عدم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است ۶۸].

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضا زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کریت نمی‌دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کریت نبوده یا این که در زمان کریت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کریت جاری نمائیم ۶۹]، اشکال ما- مصنف- این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می‌دهید که کریت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقه عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسئله به نحو قضیه شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ‌یک از دو طرف احتمال، آن حالت سابقه عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می‌دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقه عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده.

خلاصه اینکه: یک طرف مسئله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی‌کند بلکه باید مسئله، محرز باشد.

خلاصه: جریان استصحاب در مورد حادث معلوم الحادث معلوم التاریخ با همان اشکال قبل، مواجه است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲

ب ۷۰]: در «ما نحن فیه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاریخ، مانعی ندارد.

مثال: فرض کنید اول صبح، نه ملاقاتی بوده و نه کریتی، لکن اول ظهر، ملاقات، تحقق پیدا کرد یعنی، یقین داریم زمان ملاقات، اول ظهر است بعد هم می‌دانیم که کریتی بوده لکن مشخص نیست، قبل از ظهر بوده یا بعد از ظهر.

در فرض مذکور اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات- یعنی: ظهر- جاری نمائیم، اشکال ندارد.

به عبارت واضح‌تر: در محل بحث، طرف معلوم التاریخ در حقیقت، حکم اجزاء زمان را پیدا می‌کند زیرا تاریخش مشخص است و لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم کریت را در زمان ملاقات جاری نمود و نمی‌توان گفت اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده چون اول صبح یقین داریم کریت نبوده، اول ظهر قطعا ملاقات، حادث شده، شک داریم در فاصله بین صبح و ظهر آیا کریت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا در زمان ملاقات، کریت هست یا نه، عدم کریت را تا ظهر- که زمان ملاقات هست- استصحاب می‌نمائیم.

تذکر: همان‌طور که اخیرا اشاره کردیم، نکته مسئله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاریخ است کأنّ حکم زمان برآن جاری می‌شود یعنی: هنگامی که می‌خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می‌خواهید عدم

کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد- که در این‌باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحا بحث کردیم.

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۳

فانقدح ۷۱] أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولى التاريخ أو كانا مختلفين، و لا بين مجهوله و معلومه فى المختلفين، فيما اعتبر فى الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فيها، كما لا يخفى [۱].

سؤال: آیا در محل بحث می‌توان عدم ملاقات را- در زمان کریت- استصحاب نمود؟

جواب: خیر! زیرا احتمال می‌دهیم کریت، قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد و محتمل است کریت، بعد از ظهر، محقق شده باشد و چنانچه قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد، انتقاض مذکور، انتقاض یقین به شک نیست بلکه انتقاض یقین به یقین است.

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر- ب- با فروض بحث مجهولی التاریخ، مختلف بود.

[۱]- تذکر: از بیانات گذشته ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۴

«مجهولی التاریخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر[۷۲] که مشروحا بیان کردیم ضمنا از توضیحات ما درباره حادث معلوم التاریخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم قدّس سرّه وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم قدّس سرّه استفاده می‌شود، ایشان به‌طور کلی «معلوم التاریخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأنّ فرموده‌اند: اصلا نباید درباره آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاریخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاریخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب»[۷۳] که مثلا اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می‌توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاریخ یا عدم تأخر همان معلوم التاریخ را می‌توان استصحاب نمود منتها مشروط بر اینکه مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می‌کند پس به طور کلی نمی‌توان گفت در حادث «معلوم التاریخ» استصحاب جاری نمی‌شود.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایه خود در پایان بحث مذکور به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که «نگارنده» عین عبارت ایشان را نقل می‌کند:

... او احد ضدیه و شک فیها کما لا یخفی «هذا کله فی الحادثین اللذین یمکن اجتماعهما فی الوجود کموت غریقین او حریقین او تحقق جمعتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن»[۷۴].

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۵

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان ۷۵] كالطهارة و النجاسة[۷۶]، و شك فى ثبوتهما و انتفائهما، للشك فى المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك فى ثبوتهما، و ترددها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل فى المقام فإنه دقيق ۷۷] [۱].

تعاقب حالتین

[۱]- با توجه به بیانات ما حکم یک مسأله فقهیه که در کتب فقهی مفصلا درباره‌اش

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶

بحث کرده‌اند، مشخص شد.

مسأله فقهیه: فرض کنید دو حالت متضاد طهارت و نجاست بر لباس شما- یا زید- عارض شده منتها در تقدم و تأخر آن، شاک هستید که آیا طهارت بر نجاست، تقدم داشته یا اینکه نجاست بر طهارت، مقدم بوده.

در فقه، پیرامون مسأله مذکور مفصلا بحث شده لکن آنچه به بحث فعلی ما، مربوط می‌باشد، این است که: آیا در آن مسئله، دو استصحاب جریان پیدا می‌کند به این نحو که بگوئیم:

در یک زمان قطعا طهارت بر لباس زید، عارض شده و یقین دارد که نجاستی هم برآن عارض گشته لکن چون در تقدم و تأخر نجاست، شاک هست لذا مردد است که آیا آن طهارت مسلمه، زائل شده یا نه در این صورت، استصحاب طهارت جاری می‌شود.

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیدا کند و بگوید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه ۷۸].

خلاصه: چه مانعی دارد که استصحابین جریان پیدا کند اما اشکال و مسأله تعارض آن دو هم مطرح باشد یعنی: از جهت جریان استصحاب، یقین به طهارت و شک در زوال طهارت، مطرح است و همچنین یقین به نجاست و شک در ارتفاع آن، مطرح می‌باشد لذا چرا «لا- تنقض الیقین بالشک» نسبت به هر دو از جهت نقض یقین به شک، جاری نشود منتها بعد از جریان، مسأله تعارض، مطرح می‌شود که باید توجه داشت، تعارض، یک مسئله است و عدم جریان استصحاب به خاطر اختلال ارکانش مسأله دیگری هست.

سؤال: واقع و حقیقت مسئله، کدام است؟ به عبارت واضح‌تر: آیا در آن مسأله فقهیه، محلی برای جریان استصحاب وجود دارد یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷

مصنف قدّس سرّه: در محل بحث، همان مسأله عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است و مانع جریان استصحاب می‌شود و علتش این است که:

شما فرضا یقین به نجاست و شک در زوال آن نجاست دارید اما یقین به عروض طهارت هم دارید و احتمال می‌دهید، طهارت متیقنه شما بعد از نجاست، عارض شده باشد، اگر آن طهارت، بعد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شما یقین را به شک، نقض ننمودید بلکه به یقین، نقض کرده‌اید، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حدوث نجاست، حادث شده باشد شما نقض یقین به یقین ننمودید لکن این مسئله به صورت قضیه شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصحاب، این مقدار کفایت نمی‌کند بلکه در باب استصحاب اگر بخواهید از حالت سابقه متیقنه، رفع ید نمائید باید قطع داشته باشید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ»[۷۹]، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده- چون احتمال می‌دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعد از حادث اول تحقق پیدا کرده باشد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق ندارد- لذا مصنف قدّس سرّه فرموده‌اند: این مسأله فقهیه اصلا مجرا و مورد استصحاب نیست.

تذکر: در مسأله فقهیه مذکور تقریبا چنین معروف است که دو حالت متضاد را استصحاب می‌کنند منتها بعد از جریان استصحاب، به علت تعارض، تساقط می‌نمایند.

تذکر: «نگارنده»، مطلبی را در پاورقی صفحه ۳۵ از شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی نقل کرده، لکن ایشان بعد از آن مطلب به نکته دیگری اشاره کرده‌اند که اینک آن را نقل می‌کنیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸

الثانی عشـر: إنه قـد عرفت أن مورد الاستصـحاب لا بد أن یکون حکما شـرعیا أو موضوعا[۸۰] لحکم کذلک، فلا إشـکال فیما کان المستصحب من الإحکام الفرعیهٔ، أو

«و اما الکلام فی اصالهٔ تقدمه فمورده ان یوجد شیء فی زمان و شک فی مبدئه فیحکم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فباصالهٔ عدم حدوثه یحکم بتقدمه فیما اذا کان الشک فی وحدهٔ المعنی و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صیغهٔ الامر حقیقهٔ فی الوجوب فی عرفنـا و شـک فی کونها کـذلک قبل ذلک کی یحمل خطابات الشـرع علی ذلک فیقال مقتضـی الاصل کون الصـیغهٔ حقیقـهٔ فیه فی ذلـک الزمـان بل قبله اذ لو کان فی ذلک الزمان حقیقـهٔ فی غیره لزم النقل و تعـدد الوضع و الاصل عـدمه لکن هـذا الاصل بعنوانه و بـذاته لاـ دلیـل علیه و اخبـار البـاب لاـ تشـمله قطعـا بـل علی عکس منه لظهورها فی المتیقن السابق و المشـکوک اللاحق نعم یمکن ارجاعها الی قاعـدتین إحـداهما: قاعدهٔ تشابه الازمان و الاعتماد علیها مبنی علی حجیهٔ الظن فی الموضوعات المسـتنبطهٔ. الثانیهٔ: قاعدهٔ عـدم النقل و عـدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان لیسـتا باستصـحاب قهقرائی و لا بالاستصـحاب المعروف و انما قیدنا موردها بما اذا کـان الشـک فی وحـدهٔ المعنی و تعـدده لانه عنـد القطع بالتعـدد و الشک فی مبـدأ حـدوث الوضع المعلوم فی زماننا یکون مقتضـی الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فی مسألهٔ الحقیقهٔ الشرعیهٔ علی ان الاصل فیها عدم الثبوت»[۸۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹

الموضوعات الصـرفهٔ الخارجیـهٔ، أو اللغویـهٔ إذا کانت ذات احکام شـرعیهٔ[۸۲] و امـا الاـمور الاعتقادیـهٔ التی کان المهم فیها شـرعا هو الانقیاد و التسـلیم و الاعتقاد بمعنی عقـد القلب علیها من الاعمال القلبیهٔ الاختیاریهٔ فکذا لا اشـکال فی الاستصـحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناک یقین سابق و شک لا حق لصـحهٔ التنزیل و عموم الدلیل و کونه اصـلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفهٔ الشاک تعبدا، قبالا للامارات الحاکیهٔ عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح [۱].

تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی

[۱]- یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصـحاب در حکم، جاری می‌شود- فرضا مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می‌کند مانند استصحاب بقاء خمریت برای ترتب حرمت.

نتیجه: اگر مستصحب از احکام فرعیه یا موضوعات صرفه ۸۳] خارجیه یا لغویه ۸۴] باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

تذکر: مقصود از تنبیه دوازدهم، این است: آیا در اموری که مربوط به اعتقاد و قلب انسان هست، استصـحاب، جاری می‌شود یا نه و برفرض جریان، آیا استصـحاب موضوعی جریان دارد یا استصحاب حکمی جاری می‌شود یا هر دو و یا اینکه باید بین امور اعتقادی، قائل به تفصیل شد؟

مصـنف قـدّس سرّه در محـل بحـث، تفصـیلی ذکر نمـوده و فرمودهانـد: امـور اعتقـادی بر دو قسم ۸۵] اسـت که اینـک به بیـان آن می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۱

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی بایـد عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسـان، آن امر اعتقـادی را به نحوی بـا قلبش در میـان گـذارد که بتوانـد قلب را در برابر آن، خـاضع و تسـلیم نمایـد گرچه آن امر اعتقادی «صددرصد» نباشد[۸۶].

برای تقریب به ذهن به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید معاد، جسمانی هست- نه اینکه تنها روحانی باشد، یعنی: جسمانیت هم در معاد، اخذ شده- و کسی بگوید: معاد جسـمانی از ادله شـرعیه اسـتفاده می‌شود و هر مسلمانی باید به آن، معتقد باشد لکن سؤال ما این است که: آیا معنای اعتقاد به معاد جسـمانی، این است که انسان، نسبت به آن، یقین داشته باشد و بر جسمانیت آن، برهان اقامه نماید مانند «معرفة اللّه» که یک امر یقینی هست و انسان باید از طریق برهان قطعی، یقین به مبدأ داشته باشد.

شایـد نفس معاد هم بایـد ماننـد «معرفـة اللّه» برهانی باشـد اما راجع به خصوصـیات معاد- ماننـد جسـمانیت- آن مقـداری که از ادله استفاده می‌شود، این است که:

انسان بایـد قلب خود را در برابر آن تسـلیم نمایـد و با آن گره بزند اما اینکه باید «برهان» بر جسـمانیت معاد، قائل شود، دلیلی بر آن، قائم نشده و ادله عقلیه هم بر اصل معاد دلالت دارد اما جسـمانیتش را ادله شرعیه بیان می‌کند و چه‌بسا ادله مذکور، مفید یقین نباشد لکن این مطلب را افاده می‌کند که: وظیفه یقینی و قطعی، اعتقاد به معاد جسمانی هست.

از آنچه به‌عنوان مثـال بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که: به مجرد شـنیدن کلمه اعتقاد و امور اعتقادی نبایـد در ذهن انسان خطور کند که مقصود از آن‌ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد[۸۷] بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک قسم

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۲

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند[۸۸].

سؤال: آیا در امور اعتقادیه مذکور، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

جواب: آری! هم استصحاب حکمی، جاری می‌شود و هم موضوعی.

مثلا در همان جسـمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به عللی تردید پیـدا می‌کنـد که آیـا اکنون هم اعتقـاد به معـاد جسـمانی، لازم است یا نه، در فرض مـذکور چون در اصل حکم ۸۹]، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء وجوبش را استصحاب می‌کنم.

البته می‌توان استصـحاب را نسبت به نفس جسـمانیت معاد جاری نمود و گفت: زمانی «معاد» جسـمانی بود، اکنون که مردد هسـتم، معاد، جسمانی هست یا نه بقاء جسمانیت معاد را به منظور ترتب اثر شرعی بر آن، استصحاب می‌کنم.

خلاصه: همـان‌طور که در سـائر مـوارد- بـا تحقـق شـرائط- استصـحاب حکمی و موضوعی جـاری می‌شود در قسم مـذکور از امور اعتقادی هم مانعی برای جریان استصـحاب وجود نـدارد زیرا «تعبـد» که از «لا تنقض الیقین بالشک» اسـتفاده می‌شود در محل بحث هم جریان دارد و «لا تنقض» اختصاصی به احکام فرعیّه ندارد.

سؤال: پس چرا گفته‌اند استصحاب، یک اصل عملی هست؟

جواب: «و کونه ۹۰] اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفة الشاک تعبدا قبالا للامارات

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳

و اما التی کان المهم فیها شـرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا[۹۱] و یجری حکما[۹۲]، فلو کان متیقّنا بوجوب تحصیل القطع بشیء- کتفاصیل القیامة- فی زمان و شک فی بقاء وجوبه، یستصحب [۱].

الحاکیهٔ عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح».

[۱]- ب: در بعضـی از امور اعتقادی مانند «معرفهٔ اللّه» یقین، موضوعیت دارد و مکلف باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد به نحوی که هیچ‌گونه مناقشه‌ای وجود نداشته باشد.

در قسم مذکور از امور اعتقادی، استصحاب حکمی جاری می‌شود اما از نظر موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

مثـال استصـحاب حکمی: فرض کنیـد، زمـانی اعتقـاد یقینی به تفاصـیل و خصوصـیات روز قیامت، واجب بود و اکنون زیـد به عللی تردیـد نموده که آیـا همـان وجوب اعتقـاد یقینی، بـاقی هست یا نه به عبارت دیگر آیا آن تکلیف متعلق به اعتقاد یقینی فعلا هم بقا دارد یا نه در این صورت بقاء تکلیف را استصحاب می‌کند و می‌گوید:

همان‌طور که قبلا اعتقاد یقینی به تفاصیل قیامت، لازم بود، فعلا هم به مقتضای

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۴

و اما[۹۳] لو شک فی حیاهٔ إمام زمان مثلا فلا یستصحب، لأجل ترتیب لزوم معرفهٔ إمام زمانه، بل یجب تحصیل الیقین بموته أو حیاته مع إمکانه، و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفهٔ عقلا أو شرعا، إلا إذا کان حجهٔ من باب إفادته الظن و کان المورد مما یکتفی به أیضا[۹۴]، فالاعتقادیـات کسـائر الموضوعـات لاـ بـد فی جریـانه فیها من أن یکون فی المورد أثر شـرعی، یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه، کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح [۱].

استصحاب، اعتقاد یقینی، لازم است و نتیجتا اگر اعتقاد یقینی ندارد باید چنان اعتقادی را تحصیل نماید.

خلاصه: اجرای استصحاب حکمی مانعی ندارد به خلاف استصحاب موضوعی که جاری نمی‌شود.

[۱]- «مصنف» قدّس سرّه برای بیان عدم جریان استصحاب موضوعی چنین مثالی ذکر کرده‌اند:

حیات امام علیه السّلام مسأله‌ای است که انسان باید نسبت به وجود و عدمش یقین داشته باشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۵

و قـد انقدح بذلک ۹۵] أنه لاـ مجـال له فی نفس النّبوهٔ، إذا کـانت ناشـئهٔ من کمال النفس بمثابـهٔ یوحی إلیها، و کانت لازمـهٔ لبعض مراتب کمالها، إما لعـدم الشک فیها بعـد اتصاف النفس بها، أو لعـدم کونها مجعولـهٔ بل من الصـفات الخارجیهٔ التکوینیهٔ، و لو فرض الشک

و با اصل مذکور نمی‌توان بقاء حیات امام علیه السّلام را استصحاب نمود[۹۶] زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افـاده ظن به حیـات هم نمی‌نمایـد چون ما استصـحاب را از باب مظنه حجت نمی‌دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسـته و از باب روایات «لا تنقض الیقین بالشک» حجت می‌دانیم آری اگر در یک مسأله اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصـحاب، جزء امارات است- و از باب افاده ظن حجیت دارد- با تحقق آن دو شـرط، استصـحاب موضوعی می‌توانـد جریان پیـدا کنـد امـا آن جـائی که اعتقـاد یقینی، لازم است و استصـحاب از باب روایات حجیت دارد، استصـحاب بقاء حیات امام علیه السّلام نتیجه‌ای ندارد[۹۷] زیرا حیات امام علیه السّلام را با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه السّلام برای ما مشـخص باشـد و هر لحظه‌ای که احتمـال عقلائی برای انسـان، عـارض شود، بایـد مسئله را تعقیب و تحقیق نمایـد که آیا امام علیه السّلام حیات دارند یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۶

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة و عدم بقائها بتلک المثابة، کما هو الشأن فی سائر الصفات و الملکات الحسنة الحاصلة بالریاضات و المجاهدات، و عدم ۹۸] أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.

نعم لو کانت النبوّة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة، و إن کان لا بد فی إعطائها من أهلیّة و خصوصیّة یستحق بها لها، لکانت موردا للاستصحاب بنفسها، فیترتب ۹۹] علیها آثارها و لو کانت عقلیة بعد استصحابها، لکنه یحتاج إلی دلیل کان هناک غیر منوط بها، و إلا لدار، کما لا یخفی [۱].

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی‌کند.

[۱]- مصنف قدّس سرّه دائره بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضا در بقاء نبوتش- نه حیاتش- تردید شد، آیا می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیدا کردیم، می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیرا گفتیم مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۷

ولایت و امامت را جعل نموده کما اینکه از آیه شریفه «... قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»[۱۰۰] استفاده می‌شود که ولایت، یکی از مناصب مجعوله الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را به‌عنوان ولایت- و امام را به‌عنوان امامت- نصب نماید بنابراین اگر فرضا به عللی در بقاء ولایت یک ولی- یا امامت یک امام- مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می‌نمائیم.

اما جریان استصحاب در مسأله نبوت: در مسأله نبوت دو احتمال، مطرح است:

الف: نبوت هم مانند ولایت، یک منصب مجعوله الهیه هست.

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله‌ای می‌رسد که لازمه قهری آن مرتبه، مسأله وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه‌ناخواه بر او وحی می‌شود و نبوت تحقق پیدا می‌کند نه اینکه نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریبا یکی از امور واقعیه خارجیه تکوینیه هست ۱۰۱].

بنا بر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود[۱۰۲]، نمی‌توان بقاء نبوت را استصحاب نمود- اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة [کالجود و الشجاعة]»[۱۰۳]- زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۸

و فرض ما هم این است که اثر شرعی ندارد مگر اینکه کسی نذر کرده باشد اگر نبوت فلان نبی، باقی باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم که این هم اثر شرعی مهمی نیست که بر مسأله نبوت، مترتب شود.

خلاصه: بنا بر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

قوله: «نعم ۱۰۴] لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة ...».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۹

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض أحکام شریعة من اتّصف بها، فلا إشکال فیها کما مر [۱].

ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک، فیما صح ۱۰۵] هناک التعبّد و التنزیل و دل

علیه الدلیل، کما لا یصح ۱۰۶] أن یقنع به إلا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل.

و منه انقدح أنه لا موقع لتشبّث الکتابی باستصحاب نبوّة موسی أصلا، لا إلزاما للمسلم، لعدم الشک فی بقائها قائمة بنفسه المقدسة، و الیقین بنسخ شریعته، و إلا لم یکن

---

[۱]- تذکر: استصحاب نبوت به معنای استصحاب بعضی از احکام آن شریعت سابقه، با تمامیت ارکان استصحاب، اشکالی ندارد که در این زمینه در تنبیه ششم مفصلا بحث کردیم و می‌توان برای توضیح مطلب به جلد پنجم ایضاح الکفایة- صفحه ۴۱۸- مراجعه نمود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۰

بمسلم، مع أنه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بأنه علی یقین و شک، و لا اقناعا مع الشک، للزوم معرفة النبی بالنظر إلی حالاته و معجزاته عقلا، و عدم الدلیل علی التعبد بشریعته لا عقلا و لا شرعا، و الاتکال ۱۰۷] علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه إلا علی نحو محال، و وجوب العمل ۱۰۸] بالاحتیاط عقلا فی حال عدم المعرفة بمراعاة الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما علی الإجمال، إلا إذا علم ۱۰۹] بلزوم البناء علی الشریعة السابقة ما لم یعلم الحال [۱].

---

[۱]- مقصود اصلی مصنف از تنبیه دوازدهم، ذیل آن است که اکنون باید به توضیح آن بپردازیم یعنی: همان قضیه معروفی که در کتاب قوانین و رسائل هم مطرح شده که:

مناظره‌ای ۱۱۰] بین یکی از بزرگان علمای شیعه و یکی از اهل کتاب، واقع شده و آن کتابی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۱

- عالم یهودی- برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام به استصحاب تمسک نموده و گفته:

حضرت موسی علیه السّلام یقینا نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء نبوت او را استصحاب می‌نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه السّلام ملتزم شد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۲

گویا آن عالم ۱۱۱] شیعی در مقام جواب، عاجز می‌شود لکن آن داستان شهرت پیدا می‌کند و سائر علما در مقام جواب برمی‌آیند.

اینک به بیان پاسخ مصنف قدّس سرّه می‌پردازیم:

سؤال: آیا هدف عالم یهودی از تمسک به استصحاب، این است که مسلمان را به آن الزام کند یا اینکه هدف اقناعی دارد و درصدد است با تمسک به استصحاب، خودش را نسبت به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام قانع نماید؟

جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ‌یک از آن دو هدف نمی‌توان نائل شد- یعنی:

اصلا استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

توضیح ذلک: الف: اگر منظور عالم یهودی از تمسک به استصحاب، الزام مسلمان به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام باشد، سؤال ما این است که:

«اولا» معنای استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام چیست؟ اگر مقصود، این است که اکنون هم نبوت از روح مقدس و شریف او در عالم ارواح، منسلخ نشده، ما هم نسبت به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۳

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه السّلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر

مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه السّلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه السّلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی‌توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفه شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه السّلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده ۱۱۲].

خلاصه: اگر مقصود از بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء شریعت و عدم نسخ دین او هست، مسلمان، تردید در نسخ ندارد تا بتواند استصحاب جاری نماید.

«ثانیا» برفرض که مسلمان هم مردد باشد، در احتجاجاتی که طبق مبنای «الزام» می‌شود باید خصم انسان به شرائط آن دلیل، معترف باشد یعنی: وقتی عالم کتابی درصدد است طرف مسلمان خودش را الزام کند که باید استصحاب جاری نمائی، لازم است آن طرف، اقرار نماید که من یقین سابق و شک لا حق دارم آن‌وقت به او بگوید: «یجب علیک الاستصحاب» اما به فردی که نسبت به دو رکن استصحاب- یقین و شک- اعتراف نکرده، نمی‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب».

آیا به فردی که در بقاء طهارت لباس خویش مردد نیست، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب» و یا به فردی که یقین به عدم بقاء طهارت لباس خود دارد، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب». خیر!

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۴

خلاصه: در ادله الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرائط آن ادله، معترف باشد و الّا اگر مسلمانی اعتراف ننمود که در بقاء نبوت موسی علیه السّلام مردد هستم به‌عنوان یک دلیل الزامی نمی‌توانیم به او بگوئیم: «یجب علیک الاستصحاب» زیرا این مطلب با منطق الزام، مغایر است.

نتیجه: اگر عالم یهودی، تمسک به استصحاب را به صورت یک دلیل الزامی بخواهد در برابر مسلمان، اقامه نماید، اثری ندارد.

ب: اگر عالم یهودی، هدف اقناعی داشته باشد و خودش بخواهد به استصحاب اتکا نماید، پاسخ ما این است که:

«اولا» نبوت- مانند حیات امام علیه السّلام- از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی‌کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

«ثانیا» سؤال ما از عالم کتابی این است که: پشتوانه استصحاب چیست آیا دین اسلام، بیانگر حجیت آن است؟

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی‌تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام را برای ما بیان کند و نتیجتا بگوید، اسلامی مطرح نیست- و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می‌توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود[۱۱۳]؟ خیر! مگر اینکه عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسأله عقلی هست و الا- تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی‌تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتا به بقاء نبوت موسی علیه السّلام اعتماد کند.

خلاصه: استصحاب، چه جنبه «الزامی» داشته باشد چه «اقناعی» اصلا جریان پیدا نمی‌کند پس استدلال عالم کتابی، ناتمام است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۵

الثالث عشر: إنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل ۱۱۴] العام، لکنه ربما یقع الإشکال ۱۱۵] و الکلام فیما إذا خصّص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام [۱].

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصِّص

[۱]- تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می‌شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه اماره ۱۱۶] معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد- «ان الاصل دلیل حیث لا دلیل»- پس استصحاب نمی‌تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید[۱۱۷] اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلان مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد یا اینکه عام دلالتی ندارد و نتیجتا رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرام «کلّ عالم» هست و دلیل مخصصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طور کلی از عموم عام، خارج نمی‌کند، فرضا نمی‌گوید: «لا تکرم زیدا العالم» تا برای ما مشخص شود که زید عالم از

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۵۶

و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون- بملاحظة الزمان- ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام ۱۱۸]، و أخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذاك العام ۱۱۹]. و كذلك مفاد مخصصه، تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه، و أخرى على نحو يكون مفرّدا و مأخوذا في موضوعه [۱].

عموم «اکرم» خارج شده بلکه یک فرد را در یک زمان به نحو «لا تکرم زیدا العالم یوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتیجتا مردد هستیم که آیا زید عالم در روز شنبه- بعد از جمعه- واجب الاکرام هست یا نه به عبارت دیگر: آیا مقتضی عموم عام، وجوب اکرام او هست یا اینکه استصحاب، دال بر عدم وجوب اکرام او می‌باشد.

[۱]- سؤال: حکم فرض مذکور چیست به عبارت دیگر: آیا حکم خاص، استصحاب می‌شود یا اینکه به عام تمسک می‌شود؟

جواب: در مسئله، وجوهی ۱۲۰] هست که اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۵۷

باید به نفس دلیل عام و همچنین به دلیل خاص توجه نمود. تا بتوان حکم مسئله را بیان کرد که اینک به ترتیب، آن دو را ملاحظه می‌کنیم:

۱- مسلما عام از نظر افراد، عمومیت دارد و معنای «اکرم العلماء»، اکرم زیدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... می‌باشد یعنی عام مذکور به تعداد افراد عالم انحلال پیدا می‌کند و به عدد علما دارای مصداق هست پس «اکرم العلماء» نسبت به افراد عالم، موضوعات مستقل دارد اما بحث اصلی در این است:

عام مذکور که معنایش اکرم زیدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... هست و مقتضای عموم- یا اطلاقش- «فی کل یوم» هست، «زمان» به چه کیفیتی در آن اخذ شده؟

دو احتمال، مطرح است به عبارت دیگر امکان دارد مولا به یکی از این دو صورت

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۵۸

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان‌طور که زید عالم و بکر عالم، هرکدام در برابر یکدیگر موضوع مستقلی هستند، در هرکدام از آن‌ها هم هر روز[۱۲۱]، یک موضوع مستقل است یعنی: زید عالم، مثلا هزار موضوع است، «یوم الجمعة» یک موضوع است، «یوم السبت» موضوع دیگری هست و «یوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می‌کند- کل یوم موضوع مستقل.

ب: ممکن است زید عالم، یک موضوع مستقل باشد و ایام، ظرف استمرار و دوام حکم باشد[۱۲۲] نه اینکه هر قطعه‌ای از زمان- مانند افراد- موضوع مستقلی باشد.

خلاصه: باید ملاحظه نمود که زمان در دلیل عام به نحوی اخذ شده که هر قطعه از زمان، فرد مستقل است یا اینکه زمان فقط ظرف ثبوت حکم می‌باشد.

۲- دلیل خاص هم ممکن است به یکی از دو نحو مذکور، اخذ شده باشد یعنی:

الف: امکان دارد متکلمی که گفته «لا تکرم زیدا یوم الجمعهٔ» برای «یوم الجمعهٔ»، فردیت، قائل شده به نحوی که اکرام زید «فی یوم السبت» با اکرام او «فی یوم الجمعهٔ» مغایر باشد.

ب: ممکن است مولا برای هر روز، فردیت قائل نشده باشد.

نتیجه: در محل بحث، چهار صورت، متصور است:

۱- زمان در عام و خاص، ظرفیت داشته باشد. ۲- زمان در عام و خاص، فردیت داشته باشد. ۳- زمان در دلیل عام، دارای ظرفیت و در خاص، فردیت داشته باشد. ۴- زمان در عام، دارای فردیت و در دلیل خاص، ظرفیت داشته باشد.

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هریک از فروض چهارگانه مذکور بپردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵۹

فإن کـان مفـاد کل من العام و الخاص علی النحو الأوّل ۱۲۳]، فلاـ محیص عن استصـحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالته، لعـدم دلالـهٔ للعـام علی حکمه، لعـدم دخـوله علی حـدهٔ فی موضوعه، و انقطـاع الاسـتمرار بالخـاص الـدال علی ثبوت الحکم له فی الزمـان السابق، من دون دلالته علی ثبوته فی الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو کـان الخـاص غیر قـاطع لحکمه، کما إذا کان مخصـصا له من الأول ۱۲۴]، لمـا ضـرّ به فی غیر مورد دلاـلته، فیکون أول زمان اسـتمرار حکمه بعـد زمان دلالته، فیصحّ التمسک ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و لو خصّـِص بخیار المجلس و نحوه، و لا یصح التمسک به فیما إذا خصص بخیار لا فی أوّله، فافهم ۱۲۵] [۱].

---

[۱]- حکم فرض اول: سؤال: اگر عام و خاص به نحو ظرفیت- نه فردیت- لحاظ شده باشند، حکم مسئله چیست ۱۲۶]؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۰

جواب: مصـنف قدّس سـرّه در مسـئله، تفصـیلی به شرح ذیل قائل شده‌اند: آن خاصی ۱۲۷] که بعضـی از افراد عـام را در یک زمان خاصـی از تحت آن عـام خـارج نموده، گـاهی آن «زمـان»، اولین زمـان شـروع عمـل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

به عبـارت واضـح‌تر: گـاهی «یوم الجمعـهٔ» اولین روزی است که بایـد «اکرم العلمـاء» اجرا شود گاهی نه، اکرام علما- به موجب عام مـذکور- از روز پنجشنبه، شـروع شـده و خاص- یعنی: لا تکرم زیـدا یوم الجمعـهٔ- زید را در روز جمعه، خارج نموده به نحوی که همـان زیـد، روز پنجشـنبه، واجب الاکرام بوده و شـما هم او را اکرام نموده‌ایـد منتها روز جمعه به موجب لا تکرم زیـدا یوم الجمعهٔ وجوب اکرامش منتفی شده.

تفصیل مصنف قدّس سرّه به این نحو است:

الف: در آن موردی که عام از روز پنجشنبه درباره زید، عملی شده و فرضا شما او را اکرام نموده‌اید لکن روز جمعه، دلیل مخصص گفته: لا تکرم زیـدا یوم الجمعهٔ، در این صورت چنانچه تردید نمائیم که روز شـنبه، زید، واجب الاکرام است یا نه هیچ راهی غیر از استصـحاب عدم وجوب اکرام زید نداریم و اصلا نمی‌توان به عموم عام تمسک نمود زیرا اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلی از آن عام نیست تا بتوان به «اکرم العلماء» تمسک نمود، عام مـذکور، نسـبت به زیـد در روز پنجشـنبه عملی شـد و پایان پـذیرفت و اکنون که دلیـل مخصـص آمـده، فرض مـا این است که اکرام زیـد در روز شـنبه، یک فرد مسـتقل و مغایر با اکرام او در روز جمعه

نیست پس عام، عملی شده و کنار رفته، خاص اجرا شده و اکرام زید، روز شنبه هم یک فرد مستقلی نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۱

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صبح جمعه، وارد شده و «لا تکرم زیدا یوم الجمعهٔ» هم فرضا صبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلی از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسئله، کسی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دائره تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعهٔ» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟

قوله: «فیصح التمسک باوفوا بالعقود و لو خصص بخیار المجلس و نحوه ۱۲۸] و لا یصح التمسک به فیما اذا خصص بخیار لا فی اوله فافهم ۱۲۹]».

مصداق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله‌ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌باشد، فرضا اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۲

و إن کان مفادهما علی النحو الثانی، فلا بدّ من التمسک بالعام بلا کلام، لکون موضوع الحکم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلالهٔ علی حکمه، و المفروض عدم دلالهٔ الخاص علی خلافه ۱۳۰] [۱].

در بقاء خیار مجلس ۱۳۱] تردید نمائیم به اصالت العموم و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می‌نمائیم اما چنانچه خیار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن‌هم تحقق پیدا کرد، سپس دلیل خیار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خیار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خیار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم مثلا اگر بگوئیم خیار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می‌شود[۱۳۲] در این صورت ۱۳۳] بقاء خیار را استصحاب می‌نمائیم.

[۱]- حکم فرض دوم: گفتیم: «زمان» در فرض دوم- در عام و خاص- دارای عنوان «فردیت» است یعنی: همان‌طور که زید، یک فرد است، «یوم الجمعهٔ» هم یک فرد است، «یوم الاحد» هم فرد دیگر است و «یوم السبت» هم کذا.

در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود[۱۳۴] و چنانچه عامی هم نباشد، اصلا نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی‌تواند حکم یک فرد را برای

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۳

و إن کان مفاد العام علی النحو الأول و الخاص علی النحو الثانی، فلا مورد للاستصحاب ۱۳۵]، فإنه و إن لم یکن هناک دلالهٔ أصلا، إلا أن انسحاب الحکم الخاص إلی غیر مورد دلالته من إسراء حکم موضوع إلی آخر، لا استصحاب حکم الموضوع، و لا مجال أیضا للتمسک بالعام لما مر آنفا[۱۳۶]، فلا بدّ من الرجوع إلی سائر الأصول [۱].

فرد دیگر اثبات نماید[۱۳۷] چون بنا بر فرض مسئله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱]- حکم فرض سوم ۱۳۸]: در فرض مذکور نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعهٔ، دو فرد، محسوب می‌شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی‌توان به وسیله استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود.

علت اینکه به عام هم نمی‌توان تمسک نمود، این است که: زمان- و یوم الجمعهٔ- از نظر دلیل عام، ظرفیت دارد نه فردیت و زمان، موجب تکثر افراد نیست و حقیقتا در تخصیص زائد، مردد نیستیم که بتوان به اصالت العموم و اکرم العلماء تمسک نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۴

و إن کان مفادهما علی العکس کان المرجع هو العام، للاقتصار فی تخصیصه بمقدار دلالهٔ الخاص، و لکنه لو لا دلالته لکان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحکم فی طرف الخاص قد أخذ علی نحو صح استصحابه، فتأمّل تعرف أن اطلاق کلام شیخنا العلامهٔ (أعلی اللّه مقامه) فی المقام نفیا و إثباتا فی غیر محله [۱].

نتیجه: چون نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام لذا باید به حسب اختلاف موارد به اصول عملیه مانند برائت یا اشتغال رجوع نمود.

[۱]- حکم فرض چهارم ۱۳۹]: در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضا شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می‌شود.

خصوصیت فرض چهارم، این است که اگر عام نبود، می‌توانستیم به استصحاب تمسک نمائیم زیرا در آن فرض، زمان از نظر دلیل خاص، دارای عنوان ظرفیت است.

نتیجه: در موردی که برای عام، دلالتی ثابت باشد، استصحاب نمی‌تواند در برابرش مقاومت نماید.

از بیان مصنف قدّس سرّه مشخص شد که کلام شیخ اعظم قدّس سرّه کامل نیست ۱۴۰] زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده ۱۴۱] و فرموده‌اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می‌نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۵

الرابع عشر: الظاهر أن الشک فی أخبار الباب و کلمات الأصحاب هو خلاف الیقین، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب، و یدل علیه- مضافا إلی أنه کذلک لغهٔ کما فی الصحاح ۱۴۲]، و تعارف ۱۴۳] استعماله فیه فی الأخبار فی غیر باب- قوله علیه السّلام فی أخبار الباب: (و لکن تنقصه بیقین آخر) حیث أن ظاهره أنه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و أنه لیس إلا الیقین [۱].

تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه در روایات- در باب استصحاب- آمده «لا تنقض الیقین بالشک» مقصود از «شک» چیست؟

آیا مقصود از «شک»، احتمال «متساوی الطرفین» است یا منظور، «عدم الیقین» می‌باشد- عدم الیقین هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفین باشد یا ظن و یا وهم.

جواب: مصنف، احتمال دوم را استظهار نموده‌اند و دلیلشان عبارت است از:

۱- در لغت- در کتاب صحاح- «شک» را به «خلاف الیقین» معنا کرده‌اند[۱۴۴].

تذکر: شاید «شک» به‌معنای احتمال متساوی الطرفین، جنبه اصطلاحی داشته باشد نه لغوی.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۶

و قوله أیضا: (لا حتی یستیقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه علیه السّلام عمّا (اذا حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم) حیث دل باطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأمارهٔ الظن، و ما إذا لم تفد، بداههٔ أنها لو لم تکن مفیدهٔ له دائما لکانت مفیدهٔ له أحیانا، علی ۱۴۵] عموم النفی لصورهٔ الإفادهٔ، و قوله ۱۴۶] علیه السّلام بعده: (و لا تنقض الیقین

۲- در «عرف» در هر موردی که تردید داشته باشند، کلمه «شک» را استعمال می‌نمایند، خواه تردیدشان به نحو پنجاه درصد، سی درصد یا هشتاد درصد باشد به عبارت دیگر: عرف، میزانی را تعیین ننموده که اگر دو طرف تردید کاملا- متساوی باشد، کلمه «شک» را استعمال می‌نمائیم.

خلاصه: «شک» از نظر استعمال عرفی، دارای معنای عامی هست.

۳- علاوه بر لغت و عرف در اخبار مربوط به استصحاب هم شواهدی وجود دارد که معنای شک، «خلاف الیقین» است از جمله:

الف: «... لا تنقض الیقین بالشک لکن تنقضه بیقین آخر».

اگر شک به‌معنای احتمال متساوی الطرفین باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جمله اول آمده «لا تنقض الیقین بالشک» و در جمله دیگر، چنین وارده شده: «لکن تنقضه بیقین آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۷

بالشک) أن الحکم فی المغیّا مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک، کما لا یخفی [۱].

جمله «لکن تنقضه بیقین آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شک» در جمله اول، همان «عدم الیقین ۱۴۷]» می‌باشد.

[۱]- ب: شاهد دیگر در صحیحه اول زراره وارد شده که مفصلا در جلد پنجم ایضاح الکفایهٔ- صفحه ۲۳۶- درباره‌اش بحث کردیم و اینک اجمالا به توضیح آن می‌پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقهٔ و الخفقتان علیه الوضوء ...».

زراره: به امام علیه السّلام عرض کردم مردی درحالی‌که وضو دارد، می‌خوابد آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضو می‌شود[۱۴۸]؟ کأنّ زراره از امام علیه السّلام سؤال می‌کند: آیا نام آن عمل- خفقهٔ و خفقتان- هم «نوم» است؟

امام علیه السّلام: یا زرارهٔ قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم ....

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلا کسی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟

امام علیه السّلام: قال لا، حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک امر بیّن.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۸

و قد استدل علیه ایضا بوجهین آخرین: الأول: الإجماع القطعی علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الاخبار.

و فیه: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار، لاحتمال أن یکون ذلک من جههٔ ظهور دلالهٔ الأخبار علیه [۱].

امام علیه السّلام در پاسخ سؤال، ترک استفصال ۱۴۹] نموده و نفرموده‌اند: آن حرکت- فان حرّک فی جنبه شیء- چه حالتی برای آن فرد ایجاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجد «شک» بوده، یعنی: امام علیه السّلام در جواب، بدون اینکه استفصال نمایند و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده‌اند: «لا» حتی یستیقن انه قد نام ....

نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه ۱۵۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۶۸

۱]- مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده‌اند که مقصود از «شک»- در باب استصحاب- «خلاف الیقین» هست:

۱- اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات ۱۵۱]- و تعبد- حجت باشد، فرقی بین ظن، شک و وهم وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۶۹

الثانی: إن الظن الغیر المعتبر، إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أن وجوده کعدمه عند الشارع، و أن کلما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده، و إن کان مما شک فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک، فتأمل جیدا [۱].

مصنف قدّس سرّه: برفرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به‌عنوان اجماع نمی‌تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات- لا تنقض و امثال آن- در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد[۱۵۲] اما اگر قطعا یا احتمالا به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

[۱]- ۲: کأنّ شیخ اعظم قدّس سرّه در دلیل دوم، چنین فرموده‌اند: در موردی که «شک»- به‌معنای احتمال متساوی الطرفین- در بقاء حالت سابقه داشته باشیم که بحث و مشکلی مطرح نیست و آن جائی هم که ظن به بقاء حالت سابقه داشته باشیم- یعنی: وهم به خلاف حالت سابقه- مسأله اولویت، مطرح است یعنی: اگر در صورت شک در بقا، استصحاب جاری نمائید، در حالت ظن به بقا به طریق اولی استصحاب، جاری می‌شود اما آنچه محل شک و بحث می‌باشد، این است که: اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، آیا استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

سؤال: ظن به خلاف حالت سابقه از چه طریقی حاصل شده؟

جواب: اگر از طریق اماره معتبری، ظن به خلاف، حاصل شده، بدون تردید «اماره معتبر» بر استصحاب، مقدم است پس باید چنین فرض نمائیم که:

اگر اماره غیر معتبری برخلاف حالت سابقه، قائم شده باشد، استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۷۰

شیخ اعظم قدّس سرّه: استصحاب، جاری می‌شود و دلیل ما این است که:

اماره غیر معتبر بر دوگونه است: الف: گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس ۱۵۳] و استحسان.

ب: گاهی اماره غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس اماره غیر معتبر بر دو گونه شد.

به نظر شیخ اعظم قدّس سرّه معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می‌باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود- التی منها الاستصحاب- بر وجودش مترتب نمائید[۱۵۴].

اما اگر مردد شدید که اماره‌ای معتبر است یا نه، به نظر ایشان از جهت بقا و عدم بقاء حالت سابقه، ظن به خلاف دارید اما آن ظن، ظنی است که پشتوانه‌ای ندارد و نمی‌دانید معتبر است یا نه، در حقیقت اگر بخواهید برخلاف حالت سابقه رفتار نمائید، نقض یقین به شک نموده‌اید زیرا پشتوانه ظن مذکور، شک است و نمی‌دانید، معتبر است یا نه و معنای شک در اعتبار و عدم اعتبار یک اماره، این است که چنانچه بخواهید با وجود آن اماره، حالت سابقه را نقض کنید، نقض یقین به شک نموده‌اید نه نقض یقین به ظن و نفس اخبار «لا تنقض» دال بر این مطلب است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۱

و فیه: إن قضیة عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا تکاد تکون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا، لیترتب علیه آثاره شرعا، لا ترتیب آثار الشک مع عدمه، بل لا بد حینئذ فی تعیین أن الوظیفة أیّ أصل من الأصول العملیة من الدلیل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بدّ من الانتهاء إلی سائر الأصول بلا شبهة و لا ارتیاب ۱۵۵]، و لعله أشیر إلیه بالأمر بالتأمل، فتأمل جیدا [۱].

قوله: فتامل جیدا[۱۵۶].

[۱]- مصنف قدّس سرّه دلیل دوم شیخ اعظم را هم نپذیرفته‌اند و نکته‌اش این است که:

آیا اگر یقین به عدم اعتبار اماره‌ای داشتیم- یا شک در اعتبارش داشتیم- معنایش این است که وجودش «کالعدم» است؟

خیر! بلکه مفهومش این است که: آن اماره نمی‌تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت دیگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای اینکه فلان اماره، مشکوک الاعتبار

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۲

می‌باشد، چنین است که: نمی‌توانند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند[۱۵۷] اما اینکه نمی‌توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می‌شود و شما به اصالت البرائت ۱۵۸] تمسک کنید.

معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله‌ای که با عدم قیاس می‌شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی‌تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما اینکه نمی‌تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه اینکه به جای آن‌هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه ۱۵۹] بالامر بالتأمل ۱۶۰] فتأمل جیدا».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۳

تتمة: لا یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أمارة معتبرة هناک و لو علی وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایة الاصول ۱۶۱] در پایان بحث مذکور- و بعد از عبارت ... فتأمل جیدا- نکته‌ای را بیان کرده‌اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می‌کند:

«و یمکن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویة تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقائه بالفحوی ضرورة انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولی و بضمیمة عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجبا للتحیر و عدم کونه موصلا و محرزا لا من حیث کونه صفة خاصة للنفس فکل ما کان کذلک فهو ملحق بالشک حکما و ان لم یکن عینه موضوعا».

[۱]- تذکر: تنبیهات بحث استصحاب پایان پذیرفت.

مصنف قدّس سرّه تحت عنوان «تتمة» درباره دو امر دیگر بحث می‌کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی‌شود:

الف: آیا در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است یا نه و اصولا معنای بقاء موضوع چیست؟

ب: اگر اماره معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست ۱۶۲]؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۴

المقام الأول: إنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیة المشکوکة مع المتیقنة موضوعا، کاتحادهما حکما، ضرورة أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث، و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک، فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلی زیادة بیان و إقامة برهان، و الاستدلال علیه باستحالة انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع و تشخصه به غریب، بداهة أن استحالته حقیقة غیر مستلزم لاستحالته تعبدا، و الالتزام بآثاره شرعا[۱۶۳] [۱].

مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

اشاره

[۱]- مسلما در جریان استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائیم، نکته اعتبارش هم برای شما مشخص می‌شود.

مکررا گفته‌ایم که در دلیل استصحاب، کلمات «یقین و شک» ذکر شده و آن دو کلمه، ما را هدایت می‌کند که در استصحاب، مسأله «قضیه»، «موضوع و محمول» مطرح است زیرا یقین به امر «تصوّری» تعلق نمی‌گیرد مثلا- یقین به «زید» متعلق نمی‌شود بلکه یقین به امر «تصدیقی»- و قضیه- تعلق می‌گیرد.

خلاصه: ذکر کلمه یقین و شک در دلیل استصحاب، ما را هدایت می‌کند که یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه، مطرح است.

از کلمه «نقض» هم که در دلیل استصحاب، وارد شده، استفاده می‌کنیم که باید آن دو قضیه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضیه به نحو «زید قائم» و

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۵

«عمرو قائم» داشته باشیم ۱۶۴]- که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد- آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند. و همچنین اگر دو قضیه داشته باشیم که محمولشان مختلف باشد و فرضا احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد[۱۶۵]، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند.

خلاصه: کلمه نقض و به تعبیر دیگر مسأله شک در بقا- که در استصحاب، معتبر است- ما را هدایت می‌کند که باید قضیه متیقنه و مشکوکه «موضوعا و حکما» متحد باشند و مقصود ما از «بقاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات- و لا تنقض الیقین بالشک- می‌باشد لکن بعضی خواسته‌اند در آن مسأله تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند[۱۶۶] لذا گفته‌اند:

دلیل اینکه در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می‌باشد، این است که: انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد- تشخّص عرض به معروضش هست- لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۶

و اما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا یعتبر قطعا فی جریانه لتحقق أرکانه بدونه، نعم ربما یکون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار، ففی استصحاب عدالة زید لا یحتاج إلی إحراز حیاته لجواز تقلیده، و إن کان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إکرامه أو الانفاق علیه [۱].

وجودیه‌اش به معروض، متقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیدا کند[۱۶۷] و لذا برای حفظ آن قاعده عقلیه ۱۶۸] می‌گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصنف قدّس سرّه: آیا بحث ما در یک مسأله عقلیه- و درباره انتقال حقیقی عرض- هست؟ خیر! ما درباره یک مسأله تعبدی بحث می‌کنیم.

سؤال: آیا «تعبدا» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟

جواب: تکوینا و حقیقتا چنان مسأله‌ای امکان‌پذیر نیست اما «تعبدا»[۱۶۹] مانعی ندارد.

خلاصه: مطرح نمودن یک دلیل عقلی در بحث تعبدی وجهی ندارد بلکه همان روایات، دال بر اشتراط بقاء موضوع در استصحاب است.

[۱]- بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب- که عبارت از قضیه متیقنه هست- اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضا اگر بخواهیم عدالت زید را استصحاب نمائیم، می‌گوئیم:

«زید عادل» قضیه متیقنه است و معروض عدالت زید، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «زید الموجود عادل»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیه متیقنه هست یعنی: «زید المتصف بالوجود عادل» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۷

و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دلیل الحکم؟

أو بنظر العقل؟ فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحکام، لقیام احتمال تغیّر الموضوع فی کل مقام شک فی الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه، لاحتمال دخله فیه، و یختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شک فی حیاة زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقة، بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه، إلا أنه ربما لا یکون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته.

را استصحاب نمائید، اولین شرطش این است که یقین داشته باشید، زید، وجود خارجی دارد و چنانچه در حیات و ممات او مردد باشید، نمی‌توانید عدالت زید را استصحاب کنید.

خلاصه: در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و معنای بقاء موضوع، این است که باید وجود خارجی موضوع، محرز باشد تا بتوان استصحاب نمود.

مصنف قدّس سرّه: سؤال: عدالت زید را برای چه اثری استصحاب می‌کنید؟

جواب: گاهی عدالت او را برای اثبات اثری استصحاب می‌نمائید که در آن اثر، وجود خارجی زید، لازم است مانند اجرای استصحاب عدالت زید به منظور اقتدا به او یا اکرام او.

اگر استصحاب به منظور آثار مذکور و اشباه آن، جاری شود، باید وجود زید احراز شود اما اگر اثری بر عدالت زید، مترتب بود، بدون اینکه حیات و وجود خارجی او مدخلیت داشته باشد در این صورت هم باید وجود او احراز شود؟ خیر!

مثال: فرض کنید تقلید میت، جائز است و شما یقین به وجود زید ندارید آیا در فرض مذکور مانعی دارد که عدالت او را استصحاب کنید؟ خیر! لذا از جریان استصحاب، معلوم می‌شود بقاء موضوع به معنای اخیر، معتبر نیست و مدخلیتی ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۸

کما أنه ربما لا یکون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلی یحرم) کان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی أذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه، یجعلون الموضوع للحرمهٔ ما یعم الزبیب و یرون العنبیهٔ و الزبیبیهٔ من حالاته المتبادلهٔ، بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب، کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه، و لو کان محکوما به کان من بقائه، و لا ضیر فی أن یکون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی أذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تکن بمثابهٔ تصلح قرینهٔ علی صرفه عما هو ظاهر فیه [۱].

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

[۱]- گفتیم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضیتین، معتبر است لکن بحث فعلی، این است که: حاکم به اتحاد دو قضیه، آیا عرف است یا عقل یا همان دلیلی که اصل حکم را ثابت می‌کند[۱۷۰]؟

اگر حاکم- و میزان- عقل باشد باید از اجرای استصحابات حکمیه صرف‌نظر نمود[۱۷۱] زیرا قضیتین از نظر عقل، متحد نیستند.

چرا تردید می‌شود که وجوب نماز جمعه، باقی هست یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۹

آیا خصوصیاتش تغییر کرده یا نه؟

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، اینکه مردد می‌شویم لا بد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضا آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السّلام بوده ولی فعلا- زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسئله، تغییر کرده، عقلا- دو قضیه، متحد نیستند و نمی‌توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت: «صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الحضور متیقنهٔ و صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ مشکوکهٔ» و قضیتین مذکورتین از نظر عقل، متحد نیستند.

خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ‌یک از احکام فقهیه نمی‌توان استصحاب جاری نمود مگر اینکه در نسخ تردید داشته باشید

که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می‌شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.

با توجه به بیان مـذکور، جریان استصـحاب در موضوعات خارجیه، منحصـر می‌شود، فرضا دیروز نسبت به حیات زیـد یقین داشتیم، امروز در بقاء آن مردد می‌شویم لذا استصحاب جاری می‌نمائیم.

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می کند[۱۷۲].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۸۰

سؤال: آیا در «ما نحن فیه» بین عرف و لسان دلیل هم تفاوتی هست؟

جواب: مثلا دلیلی به نحو «العنب اذا غلی یحرم» وارد شـده یعنی: عنب وقتی غلیان پیـدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می کند، موضوع دلیل مـذکور، عنب است لکن «دلیلا» شامل زبیب نمی‌شود زیرا عنب از نظر دلیل با زبیب، مغایر است لـذا شـما تردیـد می‌نمائید که زبیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی‌توانیـد بگوئیـد: نفس دلیل مذکور، شاملش می‌شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفـا بعیـد نیست بگـوئیم همـان دلیـل، شامـل زبیب هم می‌شود منتهـا نه به جهت اینکه معنـای عنب توسعه دارد و شامـل زبیب هم می‌شود، چون عرف هم حکم می کند کأنّ عنب، غیر از زبیب است اما درعین‌حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسـباتی هسـت و چنین قضاوت می کنـد که: تغایر عنب و زبیب فقط در دو حالت یبوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضـی تغـایر و تشـتت حکم باشـد لـذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه‌بسا او بـدون تمسک به استصـحاب می گویـد: حکمی که برای عنب، ثابت شـده برای زبیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شـما مماشات نمائیم، می گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زبیب هم ثابت می کنیم ۱۷۳].

خلاصه: اگر حاکم به اتحاد دو قضیه، عرف یا لسان دلیل باشد، نتیجه‌اش مختلف است به نحوی که بیان کردیم.

تذکر: مرحوم حاج شـیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایهٔ الاصول خویش- صفحه ۲۹۶- بعد از عبارت مذکور مصنف- ... عما هو ظاهر فیه- کأنّ به خلاصه گیری و ذکر امثله‌ای پرداخته‌اند که «نگارنده» توجه شما را به آن جلب می‌نماید:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۸۱

و لا یخفی أن النقض و عـدمه حقیقهٔ یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فیکون نقضا بلحاظ موضوع، و لا یکون بلحاظ موضوع آخر، فلا بدّ فی تعیین أن المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی أو غیره، من بیان أن خطاب (لا تنقض) قد سیق بأی لحاظ؟

فالتحقیق أن یقال: إن قضیهٔ إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن یکون بلحاظ الموضوع العرفی، لأنه المنساق من الإطلاق فی المحاورات العرفیهٔ و منها الخطابات

«و الحاصل انه بناء علی کون المناط هو نظر العرف لا بد فی جریان الاستصـحاب فی کل مورد من حکم العرف باتحاد القضـیتین بان قالوا کان کذا سواء علم کون المشار الیه بالدقهٔ العقلیهٔ او بحسب مفاد الادلهٔ موضوعا ام لم یعلم الا ان یقوم دلیل علی خلاف مقتضی الاستصحاب کما فی الانسان بعد الموت حیث ان العرف یحکمون باتحاد مورد النجاسهٔ و الطهارهٔ و لذا یقولون ارتفع طهارته بالموت و ان کان بالدقـهٔ العقلیـهٔ موضوعهما مختلفین و هکـذا فی اکثر الاحکام المترتبـهٔ فی الادلهٔ الشـرعیهٔ علی موضوع الحیّ یحکم العرف بکون الموضوع اعم منه و من المیت کما فی جواز التقلیـد عند بعض و حلیهٔ النظر و اللمس و النجاسهٔ فی الکلب و الخنزیر بل فی غیر الاحکام کالکریهٔ و القلهٔ و الامور السـیالهٔ و فی کل مورد لـم یحکم باتحاد القضـیتین لم یجر فیه و ان کان الموضوع باقیا بالدقهٔ العقلیهٔ و بنـاء علی ان المـدار علی الـدلیل فلاـ بـدّ من ملاحظـهٔ مـا یسـتفاد من الـدلیل کونه موضوعا فلو ورد الماء المتغیر نجس لاسـتفید ان الموضوع هو المجموع المرکب فاذا زال التغیر زال الموضوع فزال الحکم و لو ورد الماء نجس اذا تغیر لاستفید ان الموضوع هو نفس المـاء و التغیر علـهٔ لتحقق النجاسـهٔ فیه من غیر ان یکون بقـائه دخیلاـ فی بقائهـا فلو کان للـدلیل اطلاق محکم فیکفی عن الرجوع الی

الاستصحاب بل لا- یجوز معه الرجوع الیه و الا فیجری و لازم هذا الوجه عدم جریان الاستصحاب فیما اذا کان الدلیل لبیا او لفظیا مجملا من جهة بیان الموضوع لعدم امکان احراز الموضوع ح و الی ما ذکرنا اشار بقوله: و لا یخفی ان النقض و عدمه ....

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۲

الشرعیة، فما لم یکن هناک دلالة علی أن النهی فیه بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم، لا- محیص عن الحمل علی أنه بذاک اللحاظ، فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم یحرز بحسب العقل أو لم یساعده النقل، فیستصحب مثلا- ما [یثبت ثبت بالدلیل للعنب إذا صار زبیبا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفا، و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و إن کان هناک اتحاد عقلا، کما مرت الإشارة إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، فراجع ۱۷۴] [۱].

---

[۱]- بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می‌کند یا عقل یا لسان دلیل؟

باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است ۱۷۵] به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «عند العقل» است یا «عند العرف» یا اینکه به لحاظ «لسان دلیل» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

«حق» این است که تمام خطابات شرعیه به طریق محاورات عرفیه است و شارع مقدس در محاورات شرعیه، سبک خاصی را رعایت نکرده بلکه روش او هم به نحو متعارف است پس الفاظ خطابات بر معنای عرفی، حمل می‌شود- البته تا وقتی قرینه‌ای برخلاف، قائم نشده- پس نهی شارع و «لا- تنقض» به چیزی متعلق است که عرفا نقض برآن صدق نماید و در آن حجت است تا زمانی که قرینه‌ای بر خلافش قائم شود پس در آن جائی که عرفا موضوع، باقی هست که ثبوت حکم را بقاء آن و عدم ثبوت آن را ارتفاع و نقض تعبیر نمایند، استصحاب، جاری هست و لا تنقض صادق می‌باشد گرچه عقلا و

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۳

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لا تنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می‌نماید.

و در موردی هم که عرفا بقا و ارتفاع، صدق ننماید و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلا موضوع، واحد باشد، مانند استحباب و وجوب که در نظر عقل، استحباب، مرتبه ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبه قویه طلب می‌باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند[۱۷۶].

خلاصه: معیار و مناط در بقا و وحدت موضوع، عرف است نه دقت عقلی و نه لسان دلیل شرعی.

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فیه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱- در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می‌کند. ۲- و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی‌کند ولی عرف حکم می‌نماید.

گاهی با مواردی مواجه می‌شویم که اگر به عقل رجوع نمائیم، حکم به اتحاد دو قضیه می‌نماید و می‌گوید استصحاب، جاری هست اما عرف در همان مورد یا موارد، قائل به تغایر است.

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله‌ای را ذکر کردیم از جمله، اینکه: فرضا یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم در همان حال وجوب ۱۷۷]، استحباب هم بوده ۱۷۸]، در این صورت اگر به عقل

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۴

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبه قوی و ضعیف از طلب می‌داند[۱۷۹] و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند[۱۸۰] و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

نتیجه: بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در بعضی از موارد، عرف، حکم به اتحاد می‌نماید اما عقل، خیر! و در بعضی از موارد، مسئله برعکس است و گاهی هم هر دو، حکم به اتحاد قضیتین می‌نمایند مانند استصحاباتی که در موضوعات، جاری می‌شود شبیه استصحاب حیات زید که قضیتین عقلا و عرفا متحد هستند لکن ما گفتیم: ملاک، تشخیص، عرف است که شرحش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از صفحه ۲۹۷، کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید:

«و الحاصل ان المتبع فی بقاء الموضوع هو نظر العرف لا ـ العقل فانه لا معنی للرجوع الی العقل فی مفاهیم الالفاظ و فیما یستفاد من دلیل الحکم من خطاب لا تنقض کما انه لا عبرة بظاهر الدلیل بعد ما کان المرتکز فی الاذهان بحسب مناسبات الحکم و الموضوع خلاف ما یقتضیه ظاهر الدلیل ابتداء فانه بعد الالتفات الی هذه المناسبات المرتکزة لم یبق للدلیل ظهور فی خلاف المرتکز فی الاذهان فلا وجه ح للمقابلة بین الدلیل و العرف فان مفاد الدلیل مرجعه الی ما یقتضیه العرف لان المرتکز العرفی یصیر قرینة صارفة لظاهر الدلیل فلو کان ظاهر الدلیل قیدیة العنوان و کانت المناسبة بین الحکم و الموضوع تقتضی عدم القیدیة فاللازم هو العمل علی طبق المناسبات لانها تکون بمنزلة القرینة المتصلة فلم یستقر للدلیل ظهور فی الخلاف و لذا جعل المصنف المقابلة بین الدلیل و العرف فیما اذا کانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرینة علی صرفه عما هو ظاهر فیه فتدبر، و مما

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۵

المقام الثانی: إنه لا ـ شبهة فی عدم جریان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة فی مورد، و إنما الکلام فی أنه للورود أو الحکومة أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.

و التحقیق أنه للورود، فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أمارة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین، و عدم رفع الید عنه مع الأمارة علی وفقه لیس لأجل أن لا یلازم [یلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة [۱].

یجب ان یعلم هو ان تفاوت اللحاظات الثلاث لا یوجب تفاوتا فی معنی النقض و لا یورث تعددا فی مفهومه کی یختلف مفهومه اما بالاشتراک او بالحقیقة و المجاز بل هو علی معنی واحد بحیث یکون المعنی به مع احدی اللحاظات بعینه مع الآخر منها و لا یسری الیه التفاوت من ناحیتها فاندفع الاشکال المتوهم فی المقام من انه کیف یعتبر حکم العرف المبنی علی المسامحة فی المقام مع ان المقرر فی مقامه عدم اعتباره فی غیر المقام کما فی موارد التحدیدات من الکیل و الوزن و المساحة و نحوها و من ثم ذهب المحققون الی ان الاصل فی التحدید ان یکون حقیقیا لا عرفیا مسامحیا او مغالطیا او یکون بنحو الغفلة نعم یکون مرجعا فی تشخیص المفاهیم و الظواهر و ذلک لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا انما هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النهی عن النقض انما هو بلحاظ الموضوع العرفی فیکون رجوعا فی تشخیص المراد من اللفظ الی فهم العرف و لا ـ ربط له بمسألة حکم العرف من باب المسامحة فی التطبیق و الصدق».

مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

اشاره

[۱]- مسلما «استصحاب» نمی‌تواند با «اماره» معارضه نماید[۱۸۱] بلکه اماره برآن تقدم دارد لکن باید بررسی نمود که علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است یا

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۸۶

«حکومت» یا اینکه «جمع بین دلیلین» اقتضا می‌کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسئله می‌پردازیم:

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟

مصنف قدّس سرّه، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می‌دانند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد و عنوان موضوعش را منتفی می‌نماید مثلا در محل بحث اگر دلیلی بخواهد بر استصحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شک را از بین ببرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد و در محل بحث اگر عنوان مذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصحاب، نقشی ندارد چون دلیل استصحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم است نتیجتا اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی‌ماند.

در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می‌گوید: بیّنه- یا خبر واحد ثقه- حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشتوانه بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، امّا مصنف قدّس سرّه علت آن را کاملا مشخص ننموده‌اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

الف: ما نسبت به حجیت اماره و بینه، قاطع هستیم زیرا دلیل قطعی بر حجیت آن، قائم شده.

مثال: فرضا اول صبح، فلان لباس قطعا متنجس بوده و فعلا در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بر طهارت لباس، بینه، قائم شده در این صورت چون بینه، پشتوانه و دلیل قطعی بر حجیت دارد اگر به استناد آن بگوئیم آن لباس، طاهر است، آیا نقض یقین به شک نموده‌ایم؟ خیر!

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۸۷

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمه «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما اینکه سابقا هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می‌شود، آن موردی است که مستصحب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می‌نمائیم لذا از این مطلب استفاده می‌کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید.

آیا اگر بینه‌ای قائم شد که آن لباس- که اول صبح، متنجس بوده- فعلا طاهر شده، در این صورت، حجت شرعیه اول صبح را به غیر حجت نقض کرده‌ایم یا با حجت شرعیه؟

مسلما با حجت شرعیه نقض نموده‌ایم و معنای «لا ـ تنقض» این است که نباید حجت را به غیر حجت نقض کنیم پس دلیل اعتبار اماره نمی‌گذارد عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا کند.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در موردی بود که اماره با استصحاب، مخالف باشد و اینک به بیان فرض دیگر می‌پردازیم: یعنی باید ببینیم اگر مفاد اماره‌ای با استصحاب، موافق باشد، حکم مسئله چیست.

در فرض سؤال، مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در عین حال می‌گوئیم اماره بر استصحاب تقدم دارد. البته تقدمش چندان اثری ندارد مگر به لحاظ «مثبتات» آن زیرا در مباحث قبل بیان کردیم که مثبتات امارات، حجت است اما مثبتات استصحاب حجیت ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۸

لا یقال: نعم، هذا[۱۸۲] لو أخذ بدلیل الأمارة فی مورده ۱۸۳]، و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیلها؟ [۱].

فإنه یقال: ذلک ۱۸۴] إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله، فإنه ۱۸۵] یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلا علی وجه دائر، إذ التخصیص به ۱۸۶] یتوقف

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟

جواب ۱۸۷]: درعین‌حال که مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هیچ‌کدامشان نقض یقین به شک، مطرح نیست، مثال قبل را چنین بیان می‌کنیم که: فلان لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلا هم بینه بر نجاست داریم و حکم می‌کنیم که آن لباس، متنجس است لکن علتش این نیست که اگر حکم به نجاست ننمائیم، نقض یقین به شک، لازم می‌آید و اخبار «لا تنقض» از آن نهی نموده بلکه علتش این است که «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[۱]- اشکال: چه دلیل و اولویتی بر تقدم اماره- و بینه- بر استصحاب دارید که در مثال مذکور، علت حکم به نجاست را وجود حجت بر نجاست می‌دانید- ما نسبت به دلیل استصحاب، قائل به اولویت هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۹

علی اعتباره ۱۸۸] معها، و اعتباره کذلک ۱۸۹] یتوقف علی التخصیص به ۱۹۰] إذ لولاه ۱۹۱] لا مورد له معها[۱۹۲]، کما عرفت آنفا[۱۹۳]. [۱].

---

[۱]- جواب: در محل بحث با دو دلیل- یعنی: دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت استصحاب- مواجه هستیم و فرض کنید، نمی‌دانیم کدامیک از آن‌ها را باید اخذ نمائیم، در این صورت اگر دلیل حجیت اماره را اخذ کنیم، آن دلیل، مسأله نقض یقین به شک را منتفی می‌کند و در حقیقت، تصرفی در دلیل استصحاب ننمودیم بلکه موضوع دلیل استصحاب از بین رفته و ضربه‌ای به دلیل «لا تنقض» وارد نشده بلکه در موردی نسبت به دلیل «لا تنقض» ضربه، وارد می‌شود که موضوعش باشد لکن حکمش نباشد، اما چنانچه در موردی- مانند محل بحث- موضوع نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد، نقص و ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد نمی‌شود.

نتیجه: اگر دلیل حجیت اماره را اخذ نمائیم اصلا نقض یقین به شک تحقق ندارد- دلیل استصحاب در موارد نقض یقین به شک به قوت خودش باقی هست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۰

اما اگر دلیل استصحاب را اخذ نمائیم باید در دلیل حجیت اماره، تخصیص قائل شویم زیرا دلیل استصحاب، موضوع دلیل اماره را منتفی نمی‌کند پس اگر با حفظ موضوع دلیل اماره بخواهید، دلیل استصحاب را اخذ نمائید، باید در دلیل حجیت اماره تصرف کنید و آن را تخصیص بزنید.

سؤال: آیا تخصیص مانعی دارد؟ به عبارت دیگر «تخصیص» مسأله‌ای نیست که مئونه زائده بخواهد- ما من عام الا و قد خص- پس می‌گوئیم دلیل حجیت اماره را تخصیص می‌زنیم.

جواب: تخصیص دلیل حجیت اماره به وسیله استصحاب، مستلزم «دور» است.

توضیح ذلک: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب

با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می‌کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلا موضوع دلیل استصحاب را منتفی می‌سازد پس اول بایـد عنوان مخصصیت باشـد تا دلیل استصحاب بتوانـد استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بدانـد پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب- با وجود اماره- است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است.

اما در آن طرف، مسئله و مشکله‌ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنیـد که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می‌شود لـذا مجبوریم به دلیـل اماره رجوع نمائیم و نمی‌توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۱

و اما حـدیث الحکومهٔ فلا اصل له أصـلا، فإنه لا نظر لدلیلها إلی مدلول دلیله إثباتا و بما هو مدلول الدلیل، و إن کان دالّا علی إلغائه معهـا ثبوتا و واقعا، لمنافاهٔ لزوم العمل بها مع العمل به لو کان علی خلافها، کما أن قضـیهٔ دلیله إلغائها کـذلک، فإن کلا من الـدلیلین بصـدد بیان ما هو الوظیفهٔ للجاهل، فیطرد کل منهما الآخر مع المخالفهٔ[۱۹۴]، هذا مع لزوم اعتباره ۱۹۵] معها فی صورهٔ الموافقهٔ، و لا أظن أن یلتزم به القائل بالحکومهٔ،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۲

فافهم فإن المقام لا یخلو من دقهٔ [۱].

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟

[۱]- بعضی ۱۹۶] گفته‌اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسأله «حکومت» است.

مصنف قدّس سرّه: «ما نحن فیه» محلی نیست که مسأله حکومت، مطرح شود زیرا:

۱- گاهی شـما به مقام «ثبوت» عنایت داریـد و درصددیـد، مشخص نمائید، مثلا آن لباس ۱۹۷] که فعلا درباره‌اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شـده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مـذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می‌گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیـل، کمـال منافـات هست. و هرکـدام دیگری را طرد می‌نمایـد و حکمی را اثبـات می‌کنـد که بـا دیگری مغایر است.

۲- اما اگر به مقام «اثبات» عنایت داریـد، بایـد بدانیـد در باب حکومت، شرطی وجود دارد که بایـد ببینیم آن شـرط در محل بحث تحقق دارد یا نه.

شرط مذکور، این است که: باید دلیل حاکم از نظر مقام دلالت، نسبت به دلیل محکوم، جنبه شارحیت و مفسریت داشته باشد مثلا یک دلیل می‌گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر، چنین است: «لا شک لکثیر الشک»، اگر «شک» اثری نداشته باشد، اصلا «لا شک لکثیر الشک» لغو می‌شود پس حتما به دلیل محکوم نظارت دارد.

آیا در «ما نحن فیه» دلیل حجیت اماره و بینه، نسبت به دلیل استصحاب، عنوان شارحیت و مفسریت دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۳

و اما التوفیق، فإن کان بما ذکرنا فنعم الاتفاق، و إن کان بتخصـیص دلیله بـدلیلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا یکون مع الأخـذ به

نقض يقين بشك، لا أنه غير منهى عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك [۱].

دلیل حجیت اماره‌ای مانند خبر واحد فرضا مفهوم آیه نبأ- إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا- هست و فرض کنید مفهومش چنین است: «ان جاءکم عادل بنبإ فلا تتبینوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا تنقض الیقین بالشک» است؟ خیر! اصلا نمی‌توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست درحالی‌که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلا زمینه‌ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد.

آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهومی دارد؟ خیر!

در محل بحث، دلیل حجیت بینه یا خبر واحد، چه ارتباطی به دلیل «لا تنقض» دارد که اگر فرضا «لا تنقض» مطلب کذبی بود باید مفهوم آیه نبأ هم کذب باشد؟ آیا باید گفت زمینه‌ای برای مفهوم آیه نبأ وجود ندارد؟ خیر! لذا می‌گوئیم عنوان حکومت که متوقف بر نظارت، شرح و تفسیر است در دلیل حجیت اماره، نسبت به استصحاب اصلا تصور نمی‌شود پس مسأله حکومت هم مردود است.

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟

[۱]- طریق سومی که در محل بحث، مطرح می‌باشد، جمع بین دلیل استصحاب و دلیل اماره است یعنی: جمع بین آن دو، اقتضا می‌نماید که دلیل اماره را بر دلیل استصحاب مقدم نمائیم.

مصنف قدّس سرّه: اگر جمع بین دلیلین به همان مسأله «ورود»- که ما بیان کردیم- رجوع کند، مورد قبول ما هم هست- فنعم الاتفاق- اما اگر مقصود از آن جمع، این است که بخواهند دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار دهند، مورد قبول ما نیست زیرا

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۴

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية، و بيان التعارض بين الاستصحابين.

اما الأوّل: فالنسبة بينه و بينها هى بعينها النسبة بين الأمارة و بينه، فيقدم عليها و لا مورد معه لها[۱۹۸] للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر فى العكس ۱۹۹] و عدم محذور فيه أصلا[۲۰۰]، هذا فى النقلية منها.

نمی‌توان دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرارداد و علتش این است که: دلیل اماره، موضوع «لا تنقض» را منتفی می‌نماید درحالی‌که اگر دلیلی بخواهد مخصص باشد باید با حفظ موضوع حکم کند یعنی بگوید: زید درعین‌حال که عالم است «لا تکرمه»، و الا نمی‌تواند عنوان مخصص پیدا کند پس اگر دلیل اماره بخواهد مخصص باشد باید نقض یقین به شک باشد اما حرمت نداشته باشد درحالی‌که از بیان ما مشخص شد که اصلا با وجود اماره، نقض یقین به شک، مطرح نیست تا تخصیصی در دلیل استصحاب، واقع شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۵

و اما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجّة و بيان و مؤمّن من العقوبة و به الأمان، و لا شبهة فى أن الترجيح به عقلا صحيح [۱].

خلاصه: علت تقدم اماره ۲۰۱]، مسأله «ورود» است.

[خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین

اشاره

[۱]- مصنف قدّس سرّه تحت عنوان «خاتمهٔ» به بیان دو امر پرداخته‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟

سؤال: اگر استصحاب با سائر اصول عملیه، معارضه نماید، حکمش چیست؟ آیا استصحاب بر آن‌ها مقدم است یا بالعکس یا اینکه هر دو در عرض یکدیگرند؟

جواب: مسلما استصحاب بر برائت، مقدم است.

اما در برائت عقلی- و قاعده قبح عقاب بلا بیان- فرضا شما مردد هستید که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، اولین مسأله‌ای که مطرح می‌شود، این است که: چرا به برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی‌کنید، می‌گوئیم قاعده مذکور در مواردی جاری می‌شود که «بیان» مطرح نباشد و در محل بحث، دلیل استصحاب- و «لا تنقض»- یک دلیل شرعی و حاکم به حرمت نقض یقین به شک است پس استصحاب وجوب جریان پیدا می‌کند مخصوصا با توجه به اینکه قبلا- بیان کردیم: معنای جریان استصحاب در احکام، جعل حکم مماثل است پس استصحاب، جعل وجوب می‌نماید.

سؤال: آیا وجوبی که به استناد دلیل استصحاب، جعل شده «بیان» بر حکم نیست؟

آری! پس مسلما قاعده قبح عقاب بلا بیان «مورود» دلیل استصحاب است.

اما در برائت نقلی: مستند برائت نقلی، حدیثی رفع ۲۰۲] و دلیل استصحاب «لا تنقض» می‌باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر برائت نقلی، مقدم است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۶

نکته‌اش این است که استصحاب، مانع تحقق عنوان «ما لا یعلمون» می‌شود زیرا استصحاب، حکم مماثل، جعل می‌نماید و می‌گوید نماز جمعه، واجب است پس شما نسبت به وجوب نماز جمعه، عالم هستید منتها نه به وجوب واقعی بلکه از طریق جعل حکم مماثل، متوجه می‌شوید که فعلا نماز جمعه، واجب است و هنگامی که وجوب صلات جمعه به استناد «لا تنقض» برای شما مشخص شد دیگر «رفع ما لا- یعلمون» نمی‌تواند، جریان پیدا کند زیرا موضوع آن «ما لا یعلمون» است و «لا تنقض» موضوعش را منتفی می‌کند و چنانچه بخواهید «رفع ما لا یعلمون» را مخصص «لا تنقض» قرار دهید، همان «دوری» که در مخصصیت دلیل استصحاب، نسبت به دلیل اماره بیان کردیم در محل بحث هم مطرح است چون اگر بنا باشد «رفع ما لا یعلمون» مخصص باشد، متوقف بر این است که برائت نقلی با استصحاب، معتبر باشد، اعتبارش هم متوقف بر مخصصیت و مستلزم دور است- به خلاف «لا تنقض الیقین بالشک».

اما علت تقدم استصحاب بر اصالت التخییر عقلی: اصل مذکور در دوران بین محذورین جاری می‌شود و اتفاقا مثال قبل، یعنی: صلات جمعه را می‌توان در «ما نحن فیه» ذکر نمود که:

بعضی از فقها فرضا یا احتمالا یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه- در عصر غیبت- شده‌اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است ۲۰۳] یا اینکه حرام می‌باشد[۲۰۴].

در فرض مذکور ابتداء امر، بین دو محذور، دائر است و در دوران بین محذورین، اصالت التخییر، جاری می‌شود لکن باید توجه داشت که اصل مذکور در موردی جاری می‌شود که احد طرفین مرجح نداشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۷

و اما الثانی: فالتعارض بین الاستصحابین، إن کان لعدم إمکان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالهٔ السابقهٔ فی أحدهما، کاستصحاب وجوب ۲۰۵] أمرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم ۲۰۶] الواجبین [۱].

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ‌گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می‌شود؟

جواب: خیر! مسلما استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسئله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می‌نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

۲- تزاحم استصحابین

اشاره

[۱]- سؤال: اگر دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند، حکمش چیست؟

قبل از بیان پاسخ مسئله باید مشخص نمائیم که علت تعارض چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۸

دو علت برای تعارض استصحابین، مطرح است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست ۲۰۷] بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقا واجب بود و تضادی هم بین آن‌ها محقق نبود و ما هر دو را خارجا اتیان نمودیم لکن «فعلا» که می‌خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا- تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر- مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو[۲۰۸]- تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده ۲۰۹] و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

اکنون که علت و خصوصیات مسئله را مشخص نمودیم به پاسخ سؤال می‌پردازیم:

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسأله تزاحم بین واجبین- مانند مسأله صلات و ازاله نجاست از مسجد[۲۱۰]- مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متزاحمین می‌رسد.

لکن باید توجه داشت که در محل بحث، وجوب واجبین به وسیله استصحاب، ثابت شده ولی در سائر موارد، واجبین متزاحمین با دلیل، ثابت می‌شد.

خلاصه: اگر منشأ تعارض دو استصحاب، تضاد حادث بین متعلقین و موضوعین باشد، هر دو استصحاب، جاری و مسأله تزاحم، مطرح می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۹۹

و إن كان مع العلم بانتفاض الحالة السابقة فى أحدهما، فتارة يكون المستصحب فى أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب [لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه، كالشك فى نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و قد كان طاهرا، و أخرى لا يكون كذلك.

فان كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب، فإن الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعى، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين [اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته ۲۱۱].

و بالجملة فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب فى الأوّل بلا محذور، بخلافه فى الثانى ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببى [۱].

اصل سببی و مسببی

[۱]- ۲: گاهی منشأ تعارض استصحابین، این است که علم اجمالی به کذب «احدهما» داریم ۲۱۲] به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۰۰

«احد الاستصحابین» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی‌توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می‌توان طبق آن‌ها عمل نمود بلکه مسأله تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمنا «سببیت و مسببیت» آن، «شرعیه»[۲۱۳] است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیه استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضا فلان لباس قطعا متنجس بوده و شما آن را با آبی غسل نموده‌اید که حالت سابقه طهارت داشته لکن آن آب در زمان غسل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلا مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غسل نموده‌اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب- در هنگام تطهیر- زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۰۱

در فرض مذکور «ابتداء» با دو استصحاب به این نحو، مواجه هستیم:

۱- استصحابی، نسبت به آب، جاری می‌شود و می‌گوید چون آن آب سابقا طاهر بوده و در زمان غسل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می‌شود.

۲- یک استصحاب هم «ابتداء» نسبت به لباس جریان پیدا می‌کند و می‌گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیله آن آب قطعا متنجس

بوده و بعد از غسل، مردد هستیم که آیا تنجسش زائل شده یا نه لذا استصحاب بقاء تنجس لباس، جریان پیدا می‌کند پس ابتداء نسبت به هریک از آب و لباس، یک استصحاب جریان دارد و شک در نجاست لباس، مسبب از شک در بقاء طهارت آب است، منشأ شک در بقاء نجاست لباس، این است که نمی‌دانید آیا آن آب، در حال تطهیر و غسل، طاهر بوده یا نه پس شک در طهارت آب، جنبه سببی و شک در نجاست لباس، جنبه مسببی دارد و «سببیت و مسببیت» هم شرعیه هست یعنی: شارع مقدس می‌گوید: اگر لباس متنجسی با آب طاهر، تطهیر شد، در طهارت تأثیر می‌کند به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌گوید «هذا الماء طاهر»، یعنی آثار شرعیه طهارت را برآن مترتب کن و یکی از آثار شرعیه طهارت آن آب، این است که اگر لباس متنجسی با آن تطهیر شود «یصیر طاهرا» پس طهارت لباس متنجس هم از آثار شرعیه طهارت آب است و شارع، حکم به ترتب آن اثر نموده.

جمع‌بندی: در فرض مسئله «ابتداء» با دو استصحاب، مواجه هستیم که با یکدیگر متعارضند زیرا یقین داریم بین آن دو، جمع نمی‌شود که هم آب، طاهر و هم لباس، متنجس باشد بلکه یا باید آب، طاهر نباشد یا باید نجاست لباس، زائل شده باشد، امکان ندارد هم آب، طاهر و هم نجاست لباس، باقی باشد پس علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم درحالی‌که نسبت «احد الاستصحابین» به دیگری، نسبت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۲

مسبب به سبب است.

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم ۲۱۴] مسئله، حکم فرض اول را که اخیرا توضیح دادیم، بیان می‌کنیم:

در فرض مذکور، استصحاب در سبب، جاری می‌شود نه مسبب زیرا اگر استصحاب در جانب سبب، جاری شد و فرضا شارع مقدس فرمود: «هذا الماء طاهر» و اثر طهارت، این بود که آن لباس مغسول، نجاستش زائل شده، با جریان استصحاب طهارت، شما تردیدی در زوال نجاست لباس ندارید و نسبت به لباس، مسأله نقض یقین به شک، مطرح نیست، شارع فرموده: «هذا الماء طاهر» و شما هم لباس متنجس را با آب طاهر شرعی تطهیر کرده‌اید پس با جریان استصحاب در ناحیه سبب، نسبت به مسبب «موضوع» باقی نمی‌ماند و نقض یقین به شک تحقق ندارد و آن عنوانی که در ادله «لا تنقض» ذکر شده، منتفی می‌شود، در حقیقت با جریان استصحاب در سبب، نقصی به دلیل استصحاب، وارد نشده، دلیل استصحاب می‌گوید شما «نقض الیقین بالشک» ترتیب دهید، اما در محل بحث با جریان استصحاب درباره سبب، نسبت به مسبب، نقض یقین به شک «موضوعا» محقق نیست تا ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد شود.

به خلاف اینکه مطلب را عکس نمائید یعنی: اگر شما استصحاب را درباره لباس جاری نمودید و گفتید فعلا آن لباس، متنجس است، سؤال ما این است که مسأله طهارت آب، چه شد- لازمه تنجس لباس، این نیست که آب هم متنجس باشد به عبارت واضح‌تر در طرف دیگر مسئله، سببیت و مسببیت، مطرح نیست- آیا نسبت به آن، استصحاب جاری می‌نمائید یا نه، اگر استصحاب را نسبت به آب هم جاری کنید، می‌گوئیم: علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم، اگر بخواهید، استصحاب جاری ننمائید

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۳

در دلیل «لاـ تنقض» تصرف نمودید زیرا نسبت به آب، نقض یقین به شک، مطرح است و عنوان استصحاب تحقق دارد یعنی: درعین‌حال که موضوع استصحاب، محقق است شما می‌خواهید از حکمش که عبارت از حرمت نقض یقین به شک است، صرف‌نظر نمائید «و هذا تخصیص».

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیه مسبب، جاری شود، لازمه‌اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسئله به همین‌جا ختم می‌شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیه مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است- امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص

تقدم دارد «هذا أوّلا».

«ثانیا»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا: اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی- درعین‌حال که استصحاب سببی مطرح است- اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی‌توانید به واسطه شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمائید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلا[۲۱۵] تحقق پیدا می‌کرد در محل بحث هم محقق می‌شود مضافا بر اینکه گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسأله «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسئله، مسلما و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می‌شود نه مسببی ۲۱۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۰۴

نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب ۲۱۷] بوجه ۲۱۸] لکان الاستصحاب المسببی جاریا، فإنه لا محذور فیه حینئذ مع وجود أرکانه و عموم خطابه ۲۱۹] [۱].

---

[۱]- اگر در یک مورد به علتی استصحاب نتوانست در شک سببی جریان پیدا کند[۲۲۰] در این صورت، استصحاب در شک مسببی، جاری می‌شود بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف قدّس سرّه در پایان این عبارت کتاب:- «و بالجملهٔ: فکل من السبب و المسبب و ان کان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فی الاول بلا محذور، بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببی»- تعلیقه‌ای دارند که آن را همراه با نکته‌ای از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۰۵

عبد الحسین رشتی نقل می‌نمائیم:

و علق فی الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلک ان رفع الید عن الیقین فی مورد السبب یکون فردا لخطاب لا تنقض الیقین و نقضا للیقین بالشک مطلقا بلا شک بخلاف رفع الید عن الیقین فی مورد المسبب فانه انما یکون فردا له اذا لم یکن حکم حرمهٔ النقض یعم النقض فی مورد السبب و الا لم یکن بفرد له اذ ح یکون من نقض الیقین بالیقین ضرورهٔ انه یکون رفع الید من نجاسهٔ الثوب المغسول بماء محکوم بالطهارهٔ شرعا باستصحاب طهارته للیقین بان کل ثوب نجس یغسل بماء کذلک یصیر طاهرا شرعا و بالجملهٔ من الواضح لمن له ادنی تأمل ان اللازم فی کل مقام کان للعام فرد مطلق و فرد کان فردیته معلقهٔ علی شمول حکمه لذلک الفرد المطلق کما فی المقام کما لو کان هناک عامان کان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد کان فردیته معلقهٔ علی عدم شمول حکم ذلک العام لفرده المطلق کما هو الحال فی الطرق فی مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حکم العام لفرده المطلق حیث لا مخصص له و معه لا یکون فرد آخر یعمه او لا یعمه و لا مجال لان یلتزم بعدم شمول حکم العام للفرد المطلق لیشمل حکمه لهذا الفرد فانه یستلزم التخصیص بلا وجه او بوجه دائر کما لا یخفی علی ذوی البصائر انتهی» [منه قدّس سرّه .

و بالتأمل فی هذا التعلیق یندفع ما قد یقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشک السببی تحت عموم قوله لا تنقض الخ یوجب خروج الشک المسببی منه دون العکس الا انه یتوقف علی قیام دلیل علی ابقاء الشک السببی اولا لیصیر خروج المسببی بالدلیل لکنه لا دلیل علیه لان نسبهٔ العام فی الشمول لا فراده نسبهٔ واحدهٔ و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الآخر نظیر الظن المانع و الممنوع حیث ان دخول الظن المانع تحت دلیل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فیه لان موضوع الدلیل المذکور کل ظن لم یقم دلیل علی عدم اعتباره و بعد دخول الظن المانع تحته یصیر الظن الممنوع من الظنون التی قام الدلیل علی عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته

قبله و لا دلیل علیه فیتزاحمان من حیث

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۶

و إن لم یکن المستصحب فی أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جریانهما فیما لم یلزم منه محذور المخالفة القطعیة للتکلیف الفعلی المعلوم إجمالا، لوجود المقتضی إثباتا و فقد المانع عقلا.

اما وجود المقتضی، فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فی أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله علیه السّلام فی ذیل بعض أخبار الباب: (و لکن تنقض الیقین بالیقین) لو سلم أنه یمنع عن شمول قوله علیه السّلام فی صدره: (لا تنقض الیقین بالشک) للیقین و الشک فی أطرافه، للزوم المناقضة فی مدلوله، ضرورة المناقضة بین السلب الکلّی و الإیجاب الجزئی، إلا أنه لا یمنع عن عموم النهی فی سائر الأخبار مما لیس فیه الذیل، و شموله لما فی أطرافه، فإن إجمال ذاک الخطاب لذلک لا یکاد یسری إلی غیره مما لیس فیه ذلک ۲۲۱]. و اما فقد المانع، فلأجل أن جریان الاستصحاب فی الأطراف لا یوجب

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حیث ان الشک السببی من افراد حرمة نقض الیقین بالشک مطلقا سواء قلنا بخروجه من هذا الحکم بدخول الشک المسببی فیه ام لا و اما الشک المسبب فصیرورته فردا یتوقف علی خروج الشک السببی من حکمه فلا یعقل ادخال الشک المسببی فی موضوع الحکم باخراج الشک السببی منه لانه بعد فرض کون السببی من جملة افراده لا یجوز صرف الید عن شموله له الا بعد ادخال الاول فی موضوع الحکم و الفرض ان دخوله فیه فرع خروج الثانی منه و هو «دور» ظاهر[۲۲۲].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۷

إلا المخالفة الالتزامیة، و هو لیس بمحذور لا شرعا و لا عقلا[۲۲۳] [۱].

تعارض استصحابین

[۱]- ب: گاهی با دو استصحاب، مواجه هستیم که علم اجمالی به کذب احدهما داریم و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست مانند استصحاباتی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می‌کند.

مثال ۲۲۴]: دو ظرف آب- الف و ب- داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هرکدام از آن دو ظرف توجه می‌نمائیم، می‌بینیم درباره آن‌ها استصحاب طهارت، جریان پیدا می‌کند.

به ظرف «الف» نظر می‌افکنیم، می‌گوئیم: این ظرف «کان طاهرا قطعا» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطه ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی‌دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداء» استصحاب طهارت در آن، جاری می‌شود.

به ظرف «ب» نظر می‌کنیم، می‌گوئیم: «ابتداء» استصحاب طهارت در آن‌هم جریان دارد و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون اینکه تقدم و تأخری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین»

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۸

داریم چون اگر کسی به وسیله دو استصحاب بگوید هر دو اناء، طاهر است، می‌گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی‌توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می‌گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟ آیا هر دو استصحاب جریان پیدا می‌کند یا نه؟
جواب: در مسئله، دو مبنا- یکی مربوط به شیخ اعظم قدّس سرّه و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند قدّس سرّه- مطرح است و مسئله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:
چرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود به عبارت دیگر: چرا در اطراف علم اجمالی نمی‌توان به استصحاب، برائت یـا قاعـده طهارت تمسک نمود، آیا در مثال مـذکور، نسبت به هریک از آن دو ظرف- تک‌تک آن‌ها- شک در طهارت نـداریم؟ آری! لذا می‌گوئیم چرا قاعده طهارت جریان پیدا نمی‌کند و منشأش چیست.

آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟

مبنـای مصنـف قـدّس سـرّه: به نظر ایشـان بایـد ملاـک و میزان را چنین قرار داد که: اگر جریـان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعیه عملیه با یک تکلیف منجّز معلوم شود، در این صورت، اصل عملی جریان پیدا نمی‌کند و علتش هم این است که مخـالفت قطعی بـا یـک تکلیـف منجز معلوم «عقلاـ و شـرعا» دارای محـذور است پس در هر موردی که جریـان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد، جریان پیدا نمی‌کند لکن چنین نیست که همیشه جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد که اینک به ذکر دو مثال می‌پردازیم:
الف: در همـان مثـال قبـل که دو ظرف آب به نـام الف و ب داشتیم که هر دو سابقا معلوم الطهاره بوده‌انـد لکن فعلا علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا شده، لازمه اجرای
إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۰۹
دو استصـحاب طهـارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که بـا تکلیف منجز معلوم «اجتنب عن النجس» مخـالفت قطعیه عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معامله طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.
ب: مثـال قبل را به این نحو، عکس می‌نمائیم که: فرض کنیـد دو ظرف آب داریم که هر دو سابقا معلوم النجاسهٔ بوده‌انـد لکن فعلا علم اجمـالی، حاصـل شـده که «احـدهما» تطهیر شـده، در فرض مـذکور اگر نسـبت به آن دو ظرف، دو استصـحاب نجـاست جاری نمائیـد با کـدام تکلیف معلوم منجز، مخالفت قطعیه عملیه شـده؟ با هیـچ تکلیفی مخالفت نشده بلکه اجرای دو استصـحاب نجاست، قریب به احتیاط و دال بر شدت احتیاط است چون مفاد استصحاب، این است که باید از هر دو ظرف اجتناب نمود.
خلاـصه: خلاصه به نظر مصـنف قـدّس سرّه ملاک و میزان، همان مسأله مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است لـذا شما توجه نمودید که در مثال «الف» استصحابین، جریان پیدا نمی‌کند لکن در مثال «ب» جاری می‌شود چون تالی فاسدی ندارد.

نقد و بررسی کلام ۲۲۵] شیخ اعظم قدّس سرّه

مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه: به نظر ایشان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود زیرا جریانش مستلزم تناقض در ادله اصول است.
توضیح ذلک: در دلیل استصحاب، دو جمله ذکر شده:
۱- «لا تنقض الیقین بالشک». ۲- «لکن تنقضه بیقین آخر»، یعنی همان‌طور که از نقض یقین به شک نهی می‌کند، می‌گوید «انقضـه بیقین آخر» پس در واقع با دو تکلیف، مواجه هستیم یکی حرمت نقض یقین به شک و دیگری وجوب نقض یقین به یقین.

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۱۱۰

به نظر شیخ اعظم قدّس سرّه در همان مثال اول- الف- که می‌خواهید دو استصحاب طهارت جاری نمائید از یک طرف «لا تنقض الیقین بالشک» را رعایت کردید اما از طرف دیگر با جمله «انقضه بیقین آخر» چه می‌کنید؟ شما که علم اجمالی به نقض یکی از آن دو حالت سابقه دارید، در حقیقت، یقین به نقض حالت سابقه دارید منتها یقین اجمالی، نه تفصیلی پس «اصل الیقین» به قوت خود، محفوظ است.

از یک طرف «لا تنقض» می‌گوید: هر دو استصحاب، جاری هست از طرف دیگر «انقضه بیقین آخر» می‌گوید نباید نقض یقین به شک نمائید، پس در فرض مذکور چه باید کرد؟

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه‌اش صرف‌نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ادله اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد.

مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیه عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادله استصحاب است لذا می‌گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود[۲۲۶].

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف قدّس سرّه به مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه این است که:

در تمام ادله استصحاب، جمله دوم- یعنی: «تنقضه بیقین آخر»- ذکر نشده بلکه در بعضی از آن‌ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جمله اول- یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک»- ذکر شده و نتیجه‌اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۱۱۱

و منه ۲۲۷] قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها، لوجوب الموافقة القطعیة له عقلا، ففی جریانه لا محالة یکون محذور المخالفة القطعیة أو الاحتمالیة، کما لا یخفی [۱].

است به علت تناقض- در صدر و ذیل- نتواند شامل اطراف علم اجمالی شود، چه مانعی دارد، روایتی شامل اطراف علم اجمالی شود که واجد جمله اول است.

به عبارت دیگر: روایتی که واجد هر دو جمله است، حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی، نفی نمی‌کند بلکه فقط به علت تناقض نمی‌تواند شامل اطراف علم اجمالی شود، در این صورت می‌گوئیم روایتی که جمله دوم در آن ذکر نشده و تناقض در آن تحقق پیدا نمی‌کند چرا شامل اطراف علم اجمالی نشود.

خلاصه: اشکال ما به مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه این است که اگر جمله دوم در تمام روایات بود و حتی یک روایت نداشتیم که خالی از جمله دوّم باشد، حق با شیخ اعظم قدّس سرّه بود لکن ما مشاهده می‌کنیم که در بسیاری از روایات باب اصلا جمله دوم ذکر نشده لذا به چه دلیل بگوئیم آن روایات، شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود؟

نتیجه: طبق مبنای مصنف قدّس سرّه علت عدم جریان استصحاب- و سائر اصول عملیه- در اطراف علم اجمالی فقط مسأله محذور مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱]- تذکر: مصنف قدّس سرّه قائل به توسعه‌ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۱۱۲

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه‌اش حرام است بلکه

حتی مخالفت احتمالیه هم با آن حرام می‌باشد یعنی حتما باید با آن تکلیف، موافقت قطعیه نمود.
نتیجه چنان فرضی، این است که در اطراف علم اجمالی نه تنها «استصحابین» جاری نیست بلکه اگر یکی از آن دو استصحاب هم مانعی داشته باشد، استصحاب دیگر هم جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر استصحاب دیگر جاری شود، مخالفت احتمالیه محقق می‌شود و فرض ما این بود که آن تکلیف معلوم، «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که حتی مولا ـ راضی نیست با آن، مخالفت احتمالیه نمود.

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملی هم نمی‌تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد.
تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در شرح کفایهٔ الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف قدّس سرّه به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته‌اند که «نگارنده» عین آن را نقل می‌کند: «و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریانه لا محالهٔ یکون محذور المخالفهٔ القطعیهٔ او الاحتمالیهٔ کما لا یخفی». کما لو علم بنجاسهٔ احد الطاهرین او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین کمسألهٔ تتمیم الماء النجس کرا بماء طاهر حیث قام الاجماع علی اتحاد حکم الماءین بحسب الطهارهٔ و النجاسهٔ مطلقا واقعیتین او ظاهریتین و مجرد اتحاد حکمهما واقعا لا یکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لا ینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفهٔ الالتزامیهٔ و من هذا التحقیق ظهر انه لا وجه لما ذکره الشیخ الانصاری قدّس سرّه فی المقام و هو انه اذا کان الشک فی کلیهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثین لا ـ بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یکون العمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفهٔ قطعیهٔ عملیهٔ و اما ان لا یکون و علی الثانی فاما ان یقوم دلیل من الخارج علی عدم الجمع أو لا و علی الثانی لا یخلو اما ان یترتب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق کما فی استصحاب بقاء

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۳

الحدث و طهارهٔ البدن فیمن توضأ غافلا ـ بمائع مردد بین الماء و البول و مثله استصحاب طهارهٔ کل من واجدی المنی فی الثوب المشترک و اما ان یترتب الاثر علی احدهما دون الآخر کما فی دعوی الموکل التوکیل فی شراء العبد و دعوی الوکیل التوکیل فی شراء الجاریهٔ ففی الصورتین الاولیین حکم بالتساقط معللا بان العلم الاجمالی هنا بانتقاض احد الضدین یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض الیقین بالشک و لکن تنقضه بیقین آخر لان هذا الخطاب لاشتماله علی حکمین احدهما حرمهٔ نقض الیقین بالشک و الثانی وجوب نقضه بالیقین لو عم لکل من طرفی العلم الاجمالی لزم المحال للمناقضهٔ الضروریهٔ بین لزوم الاخذ بالحالهٔ السابقهٔ فی کل منهما بمقتضی صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلک الحالهٔ فی احدهما بمقتضی ذیله و عمومه لواحد منهما علی التعیین بلا معین و علی التخییر یستلزم لاستعمال اللفظ فی معنیین و لیس یصح ارادهٔ القدر المشترک بین الحرمتین فانه خلاف الظاهر مع أنّه مستلزم ح لعدم دلالهٔ الاخبار علی حرمهٔ النقض لا تعیینا و لا تخییرا فلا بدّ من التماس دلیل آخر علی التعیین و دعوی ان المراد من احدهما لیس مصداقه حتی یلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا یستلزمه لکونه مفهوما واحدا فمدفوعهٔ بانه و ان کان لا یستلزمه لکنه لیس من مصادیق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلک لما علمت ان المقتضی بمعنی العموم الفعلی للاستصحاب فی طرفی الشبههٔ موجود قطعا و المناقضهٔ المذکورهٔ تمنع لزومها بمعنی ظهور الذیل و لیس الیقین بارتفاع الحالهٔ السابقهٔ فی احدهما مانعا بنفسه من المقتضی فی اقتضائه و الا لمنع منه فی الصورهٔ الثالثهٔ کما فی مسألهٔ بقاء الحدث و طهارهٔ البدن فی التوضؤ بمائع مردد بین الماء و البول ضرورهٔ مناقضهٔ حرمهٔ النقض فی کل واحد من الیقین بالحدث و الطهارهٔ من الخبث سابقا مع وجوب النقض فی احدهما بمعنی العلم الاجمالی بالانتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتکلیف فعلی یکون الاستصحاب فی الاطراف او بعضها مستلزما لمخالفهٔ عملیهٔ له کما عرفت ۲۲۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۴

تذنیب

لا یخفی أن مثل قاعدهٔ التجاوز فی حال الاشتغال ۲۲۹] بالعمل، و قاعدهٔ الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالهٔ صحهٔ عمل الغیر إلی غیر ذلک من القواعـد المقررهٔ فی الشبهات الموضوعیهٔ إلا القرعهٔ تکون مقدمهٔ[۲۳۰] علی استصحاباتها المقتضیهٔ لفساد[۲۳۱] ما شک فیه من الموضوعات، لتخصیص دلیلها بأدلتها، و کون النسبهٔ بینه و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردها، مع لزوم قلهٔ المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها، إذ قلّ مورد منها لم یکن هناک استصحاب علی خلافها، کما لا یخفی [۱].

[تذنیب:] بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود چه نسبتی هست؟

[۱]- در فقه با قواعـدی- مانند قاعده تجاوز، فراغ و امثال آن‌ها- مواجه می‌شویم که می‌بینیم، فقها عملا آن قواعد را بر استصـحاب، مقدم داشته‌اند مانند:

۱- مثلاـ اگر کسی در رکعت سوم نماز، مردد شود که آیا در رکعت دوم، رکوع را اتیان نموده یا نه در فرض مذکور ابتداء استصحاب عدم اتیان رکوع جریان پیدا می‌کند

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۵

لکن قاعده تجاوز[۲۳۲] می‌گوید: نبایـد به آن شک اعتنا نمود[۲۳۳] و با اتیـان سجدتین نمی‌توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعده تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲- اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور درعین‌حال که استصحاب می‌گوید انجام نداده‌ای اما قاعده فراغ ۲۳۴] می‌گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعده فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳- فرض کنیـد: زیـد، معامله‌ای انجام داده- مثلا خانه‌ای خریـده- لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحا واقع شده یا نه، مثلا فلان شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می‌گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب می‌گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «اصالهٔ الصحهٔ فی عمل الغیر»[۲۳۵] می‌گوید به

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۶

استصـحاب، توجه نکنید و هرگاه معامله، بیع، نکاح یا امثال آن‌ها بین دو مسلمان، واقع شد، حکم کنید که صحیحا واقع شده یعنی: قاعده مذکور بر استصحاب، مقدم است.

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعـد مـذکور، نسبت به استصـحاب، جنبه مخصصـیت دارنـد یعنی: نسبت بین دلیل استصـحاب و قواعـد مـذکور، عموم و خصوص مطلق است ۲۳۶] و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعـده تجاوز و امثال آن، تخصیص می‌خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لا تنقض» تخصیص خورده یا نه می‌گوئیم قاعده تجاوز، فراغ و «اصالهٔ الصحهٔ فی عمل الغیر» مخصصات «لا تنقض» هستند.

تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی قدّس سرّه قاعده ید را به‌عنوان مثال در این مورد ذکر کرده‌اند.

قاعده ید[۲۳۷]، محل کلام واقع شده که آیا جنبه اماریت دارد یا اینکه یک اصل عملی هست.

اگر قاعده ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است ۲۳۸] اما اگر اصل

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۷

و اما القرعة فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها، لأخصیّة دلیله من دلیلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فیه دونها، و اختصاصها[۲۳۹] بغیر الأحکام إجماعا لا یوجب

عملی باشد، باید ببینیم چرا نسبت آن با استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، به این اعتبار که بگوئیم: استصحاب در موردی است که حالت سابقه، مطرح باشد خواه مسأله ملکیت، مطرح باشد یا نباشد اما قاعده ید، دال بر مسأله ملکیت است خواه حالت سابقه هم مطرح باشد یا نباشد.

سؤال: اگر قاعده مذکور، یک اصل عملی باشد، علت تقدمش بر استصحاب چیست؟

جواب: دارای دو علت- و دو نکته- هست:

یکی مسأله اجماع است یعنی: در جریان قاعده ید، بین آن موردی که حالت سابقه خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقه خلاف نباشد، فرقی نمی‌کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعده ید را- بعمومها- حجت می‌نماید.

دیگر، اینکه اگر بخواهیم چنین مشی نمائیم که: قاعده ید را به موردی اختصاص دهیم که استصحاب بر خلافش نباشد، نتیجه‌اش این می‌شود که قاعده ید «قلیل المورد» شود. اما اگر قاعده ید را مخصص دلیل استصحاب قرار دادیم، نمی‌توان گفت استصحاب «قلیل المورد» شده بلکه موارد کثیری برای استصحاب هست که از حد و حصر، خارج می‌باشد لذا می‌گوئیم قاعده ید بر استصحاب، مقدم است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۸

الخصوصیة فی دلیلها بعد عموم لفظها[۲۴۰] لها، هذا مضافا إلی وهن دلیلها بکثرة تخصیصه، حتی صار العمل به فی مورد محتاجا إلی الجبر بعمل المعظم، کما قیل، و قوّة دلیله بقلة تخصیصه بخصوص دلیل [۲۴۱] [۱].

تقدم استصحاب بر قرعه

[۱]- سؤال: اگر بین قرعه و استصحاب، اختلاف شد، حکمش چیست؟

جواب: استصحاب بر قرعه، مقدم است و مصنف کأن دو دلیل برآن اقامه نموده‌اند:

۱- دلیل قرعه، دارای عموم ضعیفی است به نحوی که هیچ فقیهی مستقلا به عموم آن نمی‌تواند، عمل نماید بلکه باید ببیند دیگران هم به آن عمل کرده‌اند یا نه، آیا قرعه، جابر و مؤیدی دارد یا نه پس عموم دلیل قرعه به پشتوانه نیاز دارد به خلاف عموم دلیل استصحاب که پشتوانه‌ای لازم ندارد.

۲- اصلا دلیل استصحاب از دلیل قرعه، اخص می‌باشد زیرا دلیل قرعه می‌گوید:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۹

«القرعة لکل امر مشکل»، مشکل به‌معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی‌گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صرف الشک» کفایت نمی‌کند بلکه باید حالت سابقه متیقنه هم داشته باشیم پس دلیل استصحاب در یک مورد، نسبت به دلیل قرعه، اضافه‌ای دارد، دلیل قرعه می‌گوید «کل امر مشکوک سواء کانت له حالة سابقة ام لم تکن» اما استصحاب می‌گوید یک موردش را خارج می‌کنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دلیل استصحاب، مخصص دلیل قرعه می‌باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دلیل قرعه و دلیل استصحاب- بعد از

تخصیص به آن موارد- عموم و خصوص من وجه می‌شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می‌شویم به نفس دلیل عام توجه می‌کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟ اگر دلیل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دلیل عام مخصص [۲۴۲] ملاحظه می‌کنند یا اینکه نفس دلیل عام را لحاظ می‌کنند؟

نفس دلیل عام ملاحظه می‌شود و عنایتی ندارند که تخصیص خورده یا نه.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه ذیل این عبارت مصنف- «هذا مضافا الی وهن دلیلها بکثرة تخصیصه ... و قوة دلیله بقلة تخصیصه بخصوص دلیل»- چنین نوشته‌اند: یعنی ان ادلة القرعة کادلة نفی الضرر وردت علیها تخصیصات کثیرة لا یعلم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۰

لا- یقال [۲۴۳]: کیف یجوز تخصیص دلیلها بدلیله؟ و قد کان دلیلها رافعا لموضوع دلیله لا- لحکمه، و موجبا لکون [نقض الیقین بالیقین بالحجة علی خلافه، کما هو الحال بینه و بین أدلة سائر الأمارات، فیکون- هاهنا أیضا- من دوران الأمر بین التخصیص بلا وجه

مقدارها فهی مجملة بالنسبة الی الباقی تحتها فلا بدّ من جابر لو هنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر فی العمل بها علی موارد خاصة یحصل الاطلاع علیها بالتتبع، و الاشکال علیه بان کثرة التخصیص اما ان یوجب الاجمال فیها أو لا و علی التقدیرین لا معنی للانجبار اما علی الاول فلان عمل جماعة لا- یوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صیرورته مبینا و اما علی الثانی فلان الظهور بعد انعقاده یکون محکما من غیر حاجة الی ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل علی خروج مصادیق عدیدة عن العموم و لما کان المخرج غیر معین فلا- بدّ فی مقام التمسک بالعموم من ملاحظة عمل الاصحاب و لو جماعة منهم بها انکشف عملهم عن ان المورد لیس مما خرج بالاجماع فیکون العموم محکما بالنسبة الیه و الا یکون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لکن مقتضی هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجیتها

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۱

غیر دائر و التخصّص [۱].

فإنه یقال: لیس الأمر کذلک [۲۴۴]، فإن المشکوک مما کانت له حالة سابقة و إن کان من المشکل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعی، إلا- أنه لیس منها بعنوان ما طرأ علیه من نقض الیقین بالشک، و الظاهر من دلیل القرعة أن یکون منها بقول مطلق لا- فی الجملة، فدلیل الاستصحاب الدالّ علی حرمة النقض الصادق علیه حقیقة، رافع لموضوعه أیضا، فافهم [۲۴۵]. فلا بأس برفع الید عن دلیلها عند دوران الأمر بینه و بین رفع الید عن

لا لتقدم الاصول علیها فافهم [۲۴۶].

[۱]- اشکال [۲۴۷]: نسبت دلیل قرعه به دلیل استصحاب، مانند نسبت امارات به استصحاب است یعنی: عمل به قرعه- در مورد استصحاب- نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب- در مورد قرعه- که موجب تخصیص است که در تخصیص، همان تقریب «دور» سابق می‌آید یعنی: تخصیص، متوقف بر اعتبار استصحاب است- در مورد قرعه- و آن بر تخصیص، متوقف است- کما تقدم سابقا- پس امر، دائر بین تخصیص و تخصص است که

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۲

دلیله، لوهن عمومها و قوة عمومه، کما أشرنا إلیه آنفا [۲۴۸]، و الحمد للّه أولا و آخرا، و صلی اللّه علی محمد و آله باطنا و ظاهرا [۱].

«بلا وجه» می‌باشد مگر به وجه «دور» یعنی: بنا بر امکان دور می‌تواند مخصص شود پس وجه غیر «دوری» ندارد و بدیهی است که تخصص بر تخصیص، مقدم است.

[۱]- جواب: دلیل استصحاب هم رافع موضوع قرعه هست همچنان که قرعه، رافع شک است- تنزیلا- زیرا ظاهر دلیل قرعه- القرعهٔ لکل امر مشکل- این است که آن شیء، مطلق و بجمیع عناوینش مشکل و مشتبه باشد ولی شیء مشکوکی که حالت سابقه متیقنه دارد گرچه به‌عنوان اولی و حکم واقعی، مشکوک، مشکل و مشتبه است لکن به عنوان ثانوی که مشمول دلیل استصحاب و دارای حالت سابقه متیقنه هست، حکم و وضع او مشکل و مشتبه نیست و نسبت به دلیل قرعه، تخصص است نه تخصیص زیرا قرعه برای امری جعل شده که مطلقا و بجمیع عناوین، مشکل و مشتبه باشد. «و بالجمله» چون عموم دلیل قرعه به جهت کثرت مخصصات وارده برآن، موهون است- به خلاف دلیل استصحاب- و مقدم شدن هریک بر دیگری موجب تخصص است نه تخصیص و هر دو صلاحیت دارند که موضوع دیگری را رفع نمایند و هر دو حکم ظاهری و «فی الجملهٔ» کاشف از واقع هستند لذا دلیل استصحاب به جهت قوت دلالت و اظهریتش بر دلیل قرعه، مقدم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۲۳

المقصد الثّامن التّعادل و التّرجیح

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۲۵

المقصد الثامن فی تعارض الأدلهٔ و الأمارات ۲۴۹] فصل

التعارض ۲۵۰] هو تنافی الدلیلین أو الأدلهٔ بحسب الدلالهٔ و مقام الإثبات علی وجه التناقض أو التضاد حقیقهٔ أو عرضا، بأن علم بکذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا [۱].

[مقصد هشتم:] تعارض ادله و امارات تعادل و تراجیح

[فصل: در معنای تعارض

اشاره

[۱]- تذکر: بحث تعارض ادله از اموری هست که در فقه، بسیار محل ابتلا می‌باشد لذا باید نسبت به آن، اهتمام بیشتر قائل شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۲۶

یادآوری:

کلمه «تعادل» از ماده «عدل» مشتق شده، چنانچه دو شیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتا به آن‌ها متعادلین گویند و هرکدام عدل دیگری محسوب می‌شود.

در اصطلاح اصولیین اگر دو دلیل و دو روایت از جهت مزایای داخلی و خارجی، مانند یکدیگر باشند به آن‌ها متعادلین گویند بنابراین در اصطلاح اصولیین «تعادل» از معنای کلی خود به یک مصداق و فرد، نقل شده زیرا لغتا به هر دو شیء که در جهتی، از جهات، مثل هم باشند، متعادلین می‌گویند ولی در اصطلاح اصولیین دو روایت متماثل را متعادلین گویند و دو روایت متماثل، مصداقی از معنای کلی تعادل است.

«تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟

لغتا ترجیح به‌معنای احداث مزیت ۲۵۱] در یک شـیء است- البته بعد از آنکه مزیتی در آن نبوده- لکن باید توجه داشت که مسلما معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.

اینک سه معنا برای ترجیح ذکر می‌کنیم تا ببینیم در محل بحث، کدامش مورد نظر است:

۱- ترجیـح به‌معنای «تقـدیم» احـد الخبرین- لمزیـهٔ- هست مثلا دو روایت با یکـدیگر متعارضـند لکن احـدهما دارای مرجحی مانند شهرت یا موافقت با کتاب است، لذا آن را اخذ می‌کنیم.

۲- ترجیح به‌معنای «تقدم» شيء و تقدم خبر است نه «تقدیم» که فعل ما باشد یعنی:

تقدم یک خبر بر خبر دیگر «لمزیهٔ من المزایا»، به عبارت دیگر: خودبه‌خود و بنفسه خبر راجح بر مرجوح، مقدم است.

إيضاح الكفايهٔ، ج۶، ص: ۱۲۷

۳- ترجیح- یا تراجیح- به نفس «مزیت»- یا مزایای ۲۵۲]- موجود در خبر گفته می‌شود.

اگر ترجیـح را به‌معنـای اول یـا دوم بگیریم، کلمه تراجیـح- جمع- را نبایـد اسـتعمال نمائیم زیرا ترجیـح به‌معنای «تقـدیم» یا «تقـدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد[۲۵۳].

سؤال: پس چرا بعضی کلمه ترجیح را جمع بسته و تراجیح استعمال کرده‌اند؟

جواب: لا بد منظور از کلمه ترجیح، همان معنای سوم- مزیت- است و تراجیح به معنای مزایا می‌باشد و بدیهی است که امکان دارد در خبر، مزایای متعددی باشد مانند:

موافقت با کتاب، شهرت، اعدلیت راوی و ....

معنای لغوی تعارض ۲۵۴]

مصنف قدّس سرّه تعارض را تنافی دلیلین یا ادله از جهت دلالت می‌دانند که به زودی

إيضاح الكفايهٔ، ج۶، ص: ۱۲۸

درباره آن بحث می‌کنیم لکن قبلا ببینیم چه نسبتی بین معنای لغوی و اصطلاحی تعارض است.

«تعارض» لغتا از کلمه «عرض» گرفته شده و عرض به‌معنای اظهار و آشـکار کردن است، «تعارضا» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهـار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهـار نمود. امـا اینکه اصولیین تعـارض را به‌معنـای «تنـافی» گرفته‌انـد در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده‌اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» اسـتعمال کرده‌اند به عبارت واضح‌تر: کلمه «تعارض» بر اثر کثرت استعمال- در «تنافی»- وضع تعیّنی پیدا کرده است ۲۵۵].

معنای اصطلاحی تعارض

شیخ اعظم قدّس سرّه در کتاب رسائل، تعارض را چنین تعریف کرده‌اند:

ان التعـارض تنـافی «مـدلولی» الـدلیلین علی وجه التنـاقض او التضـاد و کیف کـان فلاـ یتحقق الاـ بعـد اتحاد الموضوع و الا لم یمتنع اجتماعهما ...[۲۵۶].

تعارض، بنا بر تعریف مذکور، از اوصاف مدالیل دلیلین است و قوامش به مدلولین می‌باشد.

مصنف قدّس سرّه از تعریف مشهور و مذکور عدول نموده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

التعارض هو تنافی «الدلیلین» او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات علی وجه التناقض

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۹

او التضاد حقیقة او عرضا».

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل- یا چند دلیل ۲۵۷]- از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنا بر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی ۲۵۸] دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل، دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می‌کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می‌نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هرکدام به ذکر مثالی می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۰

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما، إذا کان بینهما حکومة رافعة للتعارض و الخصومة، بأن یکون أحدهما قد سیق ناظرا إلی بیان کمیة ما أرید من

مثال برای تناقض: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید واجب نیست. دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می‌کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می‌نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است ۲۵۹] البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی‌نمایند[۲۶۰].

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلا- یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می‌دانیم احدهما با واقع، مخالف است ۲۶۱] پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهرا تضاد عرضی- نه حقیقی- محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۱

الآخر، مقدما کان أو مؤخرا[۲۶۲] [۱].

---

[۱]- قبل از توضیح عبارت مصنف به ذکر یکی از حواشی مفصل مرحوم مشکینی قدّس سرّه می‌پردازیم- ایشان ذیل عبارت «و علیه فلا تعارض ...» چنین آورده‌اند:

احدها: «الورود» و معناه: کون دلیل بحسب جعل حکمه رافعا لموضوع دلیل آخر بحیث لولاه لشمله کما فی کل اصل عقلی بالنسبة الی امارة معتبرة مثلا: موضوع البراءة العقلیة اللابیانیة فاذا قام امارة معتبرة انقلب الی البیان و لولاها لکان المورد من مصادیقها.

و منه یظهر ان الدلیل الذی یکون مورده خارجا من الدلیل الآخر من الاول کما فی: «لا تکرم زیدا الجاهل» بالنسبة الی «اکرم العلماء» لا یکون من الوارد بل یسمی ذلک بالتّخصّص و کذا اذا کان منقحا لموضوع دلیل آخر کما «فی کل شیء طاهر ...» بالنسبة الی قوله: «لا صلاة الا بطهور» علی الاقوی.

الثانی: «الحکومة» و معناها: کون احد الدلیلین مسوقا لبیان حال الدلیل و ناظرا الی مقام اثباته و بیان کمیة مقدار مدلوله تضییقا او توسعة و الاول مثل قوله علیه السّلام: «لا شک فی

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۳۲

النافلة» بالنسبة الى ادلة الشكوك المثبتة للاحتياط او الاعادة و الثانى مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» بناء على كون ظهوره منعقدا فى الطهارة الواقعية و الا فلو فرض انعقاد الظهور فى الطبيعة لا بشرط لم تكن من قبيل الحاكم بل من قبيل المحقق للموضوع فيكون واردا ....

الثالث: «التوفيق العرفى» و هو كون الدليلين على نحو اذا عرضا على العرف يوفّق بينهما بالتصرف فى احدهما او فى كليهما بلا لحاظ نسبة و لا اظهرية و هو فى النتيجة مشتركة مع الحكومة المتقدمة و قد تسمّى حكومة عرفية كما ان الاول قد تسمّى بالحكومة الاصطلاحية و هذا المعنى يحصل غالبا فى الادلة المتعرضة للاحكام الثابتة للعناوين الثانوية مع الادلة المتعرضة لاحكام العناوين الاولية و منه تقدم الاستصحاب على سائر الاصول الشرعية عندنا كما تقدم فى اواخر الاستصحاب.

الرابع: «الجمع العرفى».

الخامس: «الجمع الدلالى» و هو مساو مع الجمع العرفى و مورده كل ما يكون احد الدليلين او كلاهما قرينة على التصرف فى الآخر او فى كليهما فيشمل الورود و الحكومة و التوفيق العرفى و التخصيص و التقييد الذين هما من الجمع المساوى و سائر الموارد التى يحكم العرف فيها بالتصرف فى الهيئة و بعبارة اخرى:

ان مورده النص و الظاهر او الاظهر و الظاهر او الظاهران اللذان بينهما ورود او حكومة او توفيق عرفى و الخارج عنه الظاهران المتكافئان اللذان ليس فيهما احد هذه الثلاثة.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: انه بناء على تعريف الماتن لا يصدق التعارض على جميع تلك الموارد بخلاف تعريف الشيخ قدّس سرّه فانه يشمل الجميع غير الورود لمكان تنافى المدلولين فى غيرهما كما لا يخفى و ح لا بد له فى خروج تلك الموارد عن ادلة العلاج

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۳۳

الدالة على الترجيح و التخيير من اقامة مخصص من الخارج كالخبرين المدعى دلالتهما على ذلك او دعوى الانصراف او دعوى الاجمال بخلاف ما ذكرنا فانه لا يشملها بحسب المفهوم ۲۶۳].

اینک به توضیح عبارت مصنف قدّس سرّه می‌پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم- در بیان تعریف تعارض- عدول نمودند؟

جواب: بنا بر تعریف ۲۶۴] شیخ اعظم قدّس سرّه، موارد[۲۶۵] متعددی وجود دارد که موضوعا جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معامله متعارضین با آنها نمی‌شود لکن مصنف قدّس سرّه تعریفی ۲۶۶] برای تعارض ذکر نمودند که اصلا تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی‌شود.

تذکر: بنابراین که «تعارض» تنافی دلیلین ۲۶۷]- در دلالت- باشد به مجرد اینکه مدلول دو دلیل ۲۶۸] با یکدیگر منافات داشته باشد، تعارض، محقق نمی‌شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

۱- حاکم و محکوم:

بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۳۴

دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد مثلاـ یک دلیل می گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر می گوید: «لا شک لکثیر الشک» وقتی آن دو دلیل را کنار یکدیگر گذاریم و ملاحظه نمائیم، مشخص می‌شود که از نظر دلالت، بین آن‌ها تنافی نیست زیرا دلیل دوم- لا شک لکثیر الشک- وارد شده تا مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه اینکه دلیل حاکم «قد سیق ناظرا الی بیان کمیهٔ ما ارید من الآخر مقدما کان او مؤخرا»[۲۶۹] و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنا بر تعریف مصنف قدّس سرّه بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی‌داند بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد ولی بنا بر تعریف شیخ اعظم قدّس سرّه بین آن دو از نظر مدلول منافات و موضوعا تعارض، محقق می‌باشد[۲۷۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۳۵

أو کانا[۲۷۱] علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما، کما هو مطرد فی مثل الأدلهٔ المتکفلهٔ لبیان أحکام الموضوعات بعناوینها الأولیهٔ، مع مثل الأدلهٔ النافیهٔ للعسر و الحرج و الضرر و الإکراه و الاضطرار، مما یتکفل لأحکامها بعناوینها الثانویهٔ، حیث یقدم فی مثلهما الأدلهٔ النافیهٔ، و لا تلاحظ النسبهٔ بینهما أصلا و یتفق فی غیرهما[۲۷۲]، کما لا یخفی [۱].

-[۱]

۲: توفیق عرفی:

اشاره

دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل ۲۷۳] به وسیله تصرف در «احدهما»: به این معنا که اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی‌ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند و بین آن دو جمع می‌نماید مثلا اگر ادله‌ای را که متکفل بیان احکام به

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۳۶

او بالتصرف ۲۷۴] فیهما[۲۷۵]، فیکون مجموعهما قرینهٔ علی التصرف فیهما [۱].

عناوین اولی هست در کنار ادله عناوین ثانویه قرار دهیم، عرف به قرینه ادله عناوین ثانویه در ادله اولیه تصرف می کند و تعارض بدوی را برطرف می‌نماید.

مثال: یک دلیل می گوید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ»، یعنی: به‌عنوان اولی- بدون اینکه عنوانی ۲۷۶] بر صوم، عارض شود- روزه بر شما واجب است لکن دلیل ثانوی می گوید:

«لا ضرر فی الاسلام» یا «لا حرج فی الدین» یا «رفع الاکراه و الاضطرار» یعنی: هر حکمی که از ناحیه آن، ضرری به مسلمانی برسد، شارع مقدس، آن حکم ضرری را نفی نموده ۲۷۷]. حال اگر دلیلین مذکورین را به عرف عرضه نمائیم، از طرفی بگوئیم روزه، واجب است و از طرف دیگر بگوئیم حکم ضرری در اسلام نیست، عرف از آن دو برداشت می کند که روزه در صورتی که ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه دارای ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت دیگر: عرف بین آن دو دلیل، نسبت‌سنجی نمی کند و

نمی‌گوید فرضا بین آن دو، «عموم و خصوص مطلق» یا «من وجه» است بلکه هر نسبتی که بین آن دو باشد، خصوص ادله نافیه را بر ادله اولی مقدم می‌دارد.

[۱]- ب: فرض دیگر، این است که: مجموع دلیلین، قرینه بر این است که در هر دو

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۷

تصرف نمایند مثلا یک دلیل می‌گوید: ثمن العذرة سحت» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا بأس ببیع العذرة» یعنی دلیل اوّل می‌گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: ثمن و بیع عذره، اشکالی ندارد و می‌توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کند: اینکه گفته‌اند «ثمن العذرة سحت» مراد از آن، عذره انسان و غیر مأکول اللحم است که نجس هم می‌باشد و منظور از «لا- بأس ببیع العذرة» این است که ثمن و بیع عذره مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می‌نماید[۲۷۸] یعنی:

از نظر مدلول، بین آن‌ها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می‌بیند که هرکدام از آن‌ها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینه نص در ظهور، تصرف می‌نماید[۲۷۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۸

أو فی ۲۸۰] أحدهما المعین ۲۸۱] و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر اظهر] [۱].

---

[۱]- ج: فرض دیگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه‌ای بر تصرف در «احدهما المعین» می‌باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می‌کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر[۲۸۲] اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایة الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه‌ای از حواشی کتاب کفایه الاصول و نکته‌ای از کتاب منتهی الدرایة جلب نموده:

لا- یخفی اختلاف نسخ الکفایة فی المقام ففی بعضها «و لو کان الآخر اظهر» و فی بعضها «لو کان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها کحاشیة العلامة الرشتی ۲۸۳] قدّس سرّه:[۲۸۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج۶ ؛ ص۱۳۸

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۹

و لذلک تقدم الأمارات المعتبرة علی الأصول الشرعیة، فإنه لا یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها علیها بعد ملاحظتهما، حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا، بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا- وجه أو بوجه دائر، کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب [۱].

«و لو کان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لکلمة «و لو» الوصلیة علی تقدیر اشتمال العبارة علیها لدلالتها علی الفرد الخفی. اذ مقتضی القاعدة التصرف فی الدلیل الظاهر بقرینة الدلیل الاظهر فالتصرف فی الاظهر یعدّ فردا خفیا من التوفیقات العرفیة بین الدلیلین و مقتضی الایجاز اسقاط کلمة «من الآخر» بان یقال: «و لو کان اظهر».

و لو کانت عبارة المتن هکذا: «او فی احدهما المعین لو کان الآخر اظهر» کان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما من الدلیلین اللذین یکون احدهما اظهر من الآخر فان المتعین ح التصرف فی غیر الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم ارادة مثل العام و

الخـاص من هـذه العبـارة لانـه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقیـد و مثلهما بعـد ذلک بقوله: «و لا تعارض ایضا اذا کان احدهما قرینة علی التصرف فی الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقید او مثلهما ... الخ» فالمتعین ان یکون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتی قدّس سرّه و تقدم آنفا[۲۸۵].

وجه تقدم امارات بر اصول

[۱]- طبق تعریفی که مصنف قدّس سرّه برای تعارض ذکر نمودند، مواردی را برشمردیم که در آن موارد، توفیق عرفی وجود داشت و موضوعا متعارضین، محقق نبود[۲۸۶] مانند:

«عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعریف مشهور و تعریف شیخ اعظم قدّس سرّه موضوعا تعارض، محقق بود.

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۱۴۰

مصـنف قدّس سـرّه ضـمن عبارت مذکور فرموده‌اند: به خاطر همان توفیق عرفی هست که امارات بر اصول شرعیه ۲۸۷]، مقدم است مثلاـ اگر امـاره معتبری ماننـد خبر واحـد، دال بر عـدم وجوب نماز جمعه، لکن استصـحاب دال بر وجوب آن باشـد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفیق عرفی» است.

یادآوری: توفیق عرفی، شامل «ورود» هم می‌شود. مصنف قدّس سرّه قبلا هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لـذا در بحث فعلی که می گوینـد علت تقـدم امـاره بر استصـحاب، توفیق عرفی می‌باشـد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می‌شود که عرف به ملاحظه اینکه اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می‌نماید.

توضیـح ذلـک: در مثـال مـذکور- و اشـباه آن- بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود نـدارد و عرف در تقـدیم اماره بر اصل، متحیر نیست ۲۸۸]. که به کـدام یک از آن‌ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می‌نماید، متوجه می‌شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ گونه محذوری لازم نمی‌آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محـذور «تخصـیص بلاـ مخصـص» یا «تخصـیص علی وجه الـدور» لازم نمی‌آیـد زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنا بر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- تخصیص نخورده بلکه موضوع آن

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۱۴۱

و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها[۲۸۹] لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه [۱].

از بین رفته چون «لاـ تنقض» می گویـد یقین را به شـک نقض ننمائیـد[۲۹۰] و در مـا نحن فیه اگر طبـق امـاره بگوئیم یقین تعبـدی و تنزیلی بر عدم وجوب نماز جمعه داریم و آن را بر استصـحاب، مقدم نمائیم، تخصیصی لازم نمی‌آید بلکه موضوع «لا تنقض» از بین می‌رود- نقض یقین به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العکس فانه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسئله اگر «اصل» را بر اماره ۲۹۱]، مقـدم نمائیم و بگوئیم: قبلا نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصـحاب و «لا تنقض» واجب است یا تخصیص بلا مخصص، لازم می‌آید[۲۹۲] یا تخصیص «علی وجه الدور».

تذکر: چون در آخر بحث استصـحاب به نحو مشـروح، تخصـیص «علی وجه الدور» را بیان کردیم، نیازی به تکرار آن مطالب نیست ۲۹۳].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

[۱]- گفتیم مصنف قدّس سرّه علت تقدم امارات را بر اصول، توفیق عرفی- که شامل ورود

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۲

هم می‌شود- می‌دانند لکن شیخ اعظم قدّس سرّه فرموده‌اند: علتش حکومت است ۲۹۴]. اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حاکم و محکوم هستند باید دلیل حاکم، شارح، مفسر و متعرض بیان دلیل محکوم باشد مانند: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و «لا شک لکثیر الشک» که دلیل حاکم ۲۹۵]، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول- محکوم- می‌باشد و می گوید: حکم مذکور در دلیل اول- محکوم- مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصلا «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شما اماره و یکی از اصول- مانند استصحاب- را در نظر بگیرید و ببینید آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبه نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می کند؟ مسلما خیر!

اگر خبر عادلی که دلیل حجیت آن «صدق العادل»[۲۹۶] است، قائم شد که نماز جمعه، در عصر غیبت، واجب نیست در این صورت آیا «صدق العادل» نسبت به استصحاب و «لا تنقض» جنبه نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می کند؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه ۲۹۷] نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۳

و تعرضها لبیان حکم موردها لا یوجب کونها ناظرهٔ إلی أدلتها و شارحهٔ لها[۲۹۸]، و إلا کانت أدلتها أیضا دالّهٔ- و لو بالالتزام- علی أن حکم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضی الأصل لا الأمارهٔ، و هو مستلزم عقلا نفی ما هو قضیهٔ الأمارهٔ، بل لیس مقتضی حجیتها إلا نفی ما قضیته عقلا من دون دلالهٔ علیه لفظا، ضرورهٔ أن نفس الأمارهٔ لا دلالهٔ له [لها] إلا علی الحکم الواقعی، و قضیهٔ حجیتها لیست إلا لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیهٔ الأصل، هذا مع احتمال أن یقال: إنه لیس قضیهٔ الحجیهٔ شرعا إلا لزوم العمل علی وفق الحجهٔ عقلا و تنجز الواقع مع المصادفهٔ، و عدم تنجزه فی صورهٔ المخالفهٔ [۱].

---

[۱]- تذکر: همان‌طور که در مثال اخیر توجه نمودید، اماره‌ای که می گفت نماز جمعه، واجب نیست، حکم مورد اصل- مورد استصحاب ۲۹۹]- را برای ما بیان می کرد لکن نباید چنین پنداشت که: اماره‌ای که حکم مورد اصل را برای ما بیان می کند، معنایش این

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۴

است که در این مورد[۳۰۰] به اصل عمل ننمائید اما در سائر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح‌تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می کند اما باید توجه داشت که صرف بیان حکم مورد، لازمه‌اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملا عکس می‌نمائیم و می گوئیم:

در همان مثال قبل، استصحاب می گفت چون قبلا نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره ۳۰۱] را برای ما بیان می کند- که نماز جمعه، واجب نیست- «لازمه عقلیش» این است که در این مورد[۳۰۲]، طبق اماره

عمل ننمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمه تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می‌گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل نمائید نه به اماره.

خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند برآن حکومت دارد.

سؤال: مصنف قدّس سرّه فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الا نفی ما قضیته عقلا[۳۰۳] من دون دلالة علیه ۳۰۴] لفظا ...».

مقتضای حجیت اماره نیست مگر اینکه می‌گوید: مقتضای اصل، عقلا- نه لفظا-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۵

نفی شود.

قوله: «ضرورة[۳۰۵] ان نفس الامارة لا دلالة له الا علی الحکم الواقعی».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می‌نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح‌تر: «صدق العادل»[۳۰۶] نسبت به «لا تنقض الیقین بالشك» جنبه نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: «و قضیة حجیتها لیست الا لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیة الاصل ۳۰۷]».

مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز اینکه:

واجب است طبق اماره «شرعا» عمل نمود[۳۰۸].

تذکر: اینکه «شرعا» واجب است طبق اماره عمل نمود بنا بر آن قولی است که می‌گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۶

و کیف کان لیس ۳۰۹] مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، کی یختلف الحال و یکون مفاده فی الأمارة نفی حکم الأصل، حیث أنه حکم الاحتمال بخلاف مفاده فیه، لأجل أن الحکم الواقعی لیس حکم احتمال خلافه، کیف؟ و هو حکم الشك فیه و احتماله، فافهم و تأمل جیدا [۱].

جعل می‌کند[۳۱۰]. لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهری برطبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعا»، چیزی غیر از این نیست که «عقلا»[۳۱۱] باید طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشد منجزیت دارد و چنانچه مخالف واقع باشد فقط معذریت دارد پس در این صورت اصلا اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی‌کند بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسئله را در جلد چهارم ایضاح الکفایة- در بحث قطع و ظن- بیان کردیم.

[۱]- هریك از دو[۳۱۲] احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار- چه در مورد اماره و چه در مورد اصل- الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۷

توضیح ذلك ۳۱۳]: دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است لکن معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض الیقین بالشك» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء

نمائید اما کأنّ شیخ اعظم از آن طریق خواسته‌اند حکومت امارات را بر اصول استفاده نمایند که مصنف هم در مقام جواب و اعتراض برآمده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است که می‌گوید قول عادل را تصدیق نمائید، درباره‌اش احتمال خلاف ندهید[۳۱۴] بلکه احتمال خلاف را الغاء نمائید یعنی به اصل و استصحاب عمل نکنید پس دلیل اماره، نسبت به دلیل اصل، جنبه نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شاک هستیم، هم احتمال وجوب می‌دهیم و هم احتمال عدم وجوب لذا استصحاب وجوب جاری می‌نمائیم و استصحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عدم وجوب، مطرح نباشد که استصحاب جاری نمی‌کنیم- یکی از ارکان استصحاب، شک و احتمال خلاف است- خلاصه اینکه: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشد در جانب اماره که می‌گوید: «صدق العادل» معنایش احتمال خلاف است یعنی: حکم شک را برآن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد[۳۱۵] به خلاف دلیل استصحاب و «لا- تنقض» که می‌گوید احتمال خلاف را الغاء کن اما اماره در برابر استصحاب، حکم واقعی را بیان می‌کند و حکم واقعی از احکام احتمال خلاف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می‌کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۸

فانقدح بذلک ۳۱۶] أنه لا یکاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بین الأصل و الأمارة إلا بما أشرنا سابقا و آنفا، فلا تغفل ۳۱۷]، هذا .[۱]

نیست که ناظر بر اماره باشد.

مصنف قدّس سرّه: مفاد دلیل اعتبار اصلا الغاء احتمال خلاف نیست ۳۱۸] تا اینکه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفی اصل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفی اماره نباشد زیرا اماره، حکم واقعی را بیان می‌کند و ....

قوله: «فافهم»[۳۱۹].

[۱]- غائله تعارض و مطارده ۳۲۰] بین اصل و اماره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه سابقا-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۹

و لا تعارض ۳۲۱] أیضا[۳۲۲] إذا کان أحدهما قرینة علی التصرف فی الآخر، کما فی الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقید، أو مثلهما[۳۲۳] مما کان

در بحث استصحاب- و آنفا بیان کردیم ۳۲۴].

در بحث استصحاب ۳۲۵] بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی‌آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می‌آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۰

أحدهما نصا أو أظهر، حیث أن بناء العرف علی کون النص أو الأظهر قرینة علی التصرف فی الأخر [۱].

- آنفا[۳۲۶]- ضمن عبارت «و لذلک تقدم الامارات المعتبرة علی الاصول الشرعیة ...» بیان شد.

-[۱]

۳- حمل ظاهر بر اظهر[۳۲۷]:

دو دلیلی که احدهما قرینه بر این است که ما در دیگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائیم، تعارضی بینشان نیست مانند: «نص و ظاهر» یا «ظاهر و اظهر».

مثال: دلیل عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» اما چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش ۳۲۸] حمل کنیم و بگوئیم: گرچه کلمه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد[۳۲۹] اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «یحرم اکرام زید العالم» نسبت به حرمت اکرام زید، نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عموم «اکرم العلماء» تصرف نمائیم و بگوئیم از آن، عموم اراده نشده یعنی: نص مذکور، قرینه شد که در ظهور عام تصرف نمائیم ۳۳۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۱

و بالجملة: الأدلة فی هذه الصور و إن کانت متنافیة بحسب مدلولاتها، إلا أنها غیر متعارضة، لعدم تنافیها فی الدلالة و فی مقام الإثبات، بحیث تبقی ابناء المحاورة متحیرة، بل بملاحظة المجموع ۳۳۱] أو خصوص بعضها یتصرف فی الجمیع ۳۳۲] أو فی البعض ۳۳۳] عرفا، بما ترتفع به المنافاة التی تکون فی البین، و لا فرق فیها بین أن یکون السند فیها قطعیا أو ظنیا أو مختلفا، فیقدم النص أو الأظهر- و إن کان بحسب السند ظنیا- علی الظاهر و لو کان بحسبه قطعیا [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه ضمن عبارت مذکور به نتیجه‌گیری پرداخته‌اند، ضمنا اشاره‌ای به رد فرمایش شیخ اعظم- در تعریف تعارض- نموده‌اند که اینک به توضیح متن کتاب می‌پردازیم:

ادله در صور[۳۳۴] مذکور از جهت «مدلول» تنافی دارد مثلا «اکرم العلماء» از نظر مدلول

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۲

با «یحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع محلّی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می‌گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظر «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آن‌ها نیست ۳۳۵] تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی‌دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فورا می‌گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می‌مانند[۳۳۶] و ....

نتیجه: اگر تعریف ۳۳۷] مشهور و شیخ اعظم قدّس سرّه را درباره تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص»- و اشباه آنکه تفصیلا بیان کردیم- تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش ۳۳۸] این است:

مثلا اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آن‌ها به «خذ ما یقوله اعدلهما» عمل نمی‌کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی‌کنند؟

چرا همه به خاص عمل می‌کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح‌تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید درباره آن‌ها به اخبار علاجیه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۳

و إنما[۳۳۹] یکون التعارض فی غیر هذه الصور مما کان التنافی فیه بین الأدلة بحسب

رجوع نمود[۳۴۰] درحالی‌که هیچ‌کس مراجعه نمی‌کند و اصلا ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند[۳۴۱] بلکه به خاص عمل می‌کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «التعارض هو

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۵۴

الدلالهٔ و مرحلهٔ الإثبات، و إنما یکون التعارض بحسب السند فیما إذا کان کل واحد منها قطعیا دلالهٔ و جههٔ، أو ظنیا فیما إذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض أو الکلّ، فإنه حینئذ لا معنی للتعبد بالسند فی الکل، إما[۳۴۲] للعلم بکذب أحدهما، أو لأجل ۳۴۳] أنه لا معنی للتعبد بصدورها مع إجمالها، فیقع التعارض بین أدلهٔ السند حینئذ، کما لا یخفی [۱].

تنافی الدلیلین او الادلهٔ بحسب الدلالهٔ و مقام الاثبات ...».

تذکر: اینکه بین «ظاهر و اظهر» و همچنین «نص و ظاهر» جمع عرفی وجود دارد، تفاوتی نیست که هر دو قطعی السند[۳۴۴] باشند یا هر دو ظنی السند[۳۴۵] و یا اینکه یکی قطعی و دیگری ظنی السند باشد یعنی: همیشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احکام متعارضین را بین آن‌ها جاری نمی‌نمایند.

مواردی که تعارض، محقق است

[۱]- تعارض در موردی است که دلالت‌ها جمع عرفی نداشته باشد و نتوان احدهما را قرینه بر دیگری قرار داد لذا تعارض در غیر صور «عام و خاص» و «مطلق و مقید[۳۴۶]» خواهد بود زیرا در آن‌ها با اینکه به حسب مدلول، تنافی هست ولی تعارضی نیست چون تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نیست- از جهت اینکه دارای جمع عرفی هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۵۵

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱- موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جدّ» صادر شده نه به داعی تقیه مثل اینکه دو دلیل از پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله رسیده: «المشرک نجس» و «المشرک لیس بنجس»، احتمال تقیه درباره پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله نمی‌دهیم، در اینجا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می‌کنیم که احدهما از رسول مکرم صلّی اللّه علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است ۳۴۷].

۲- در موردی که دلیلین، ظنی الجههٔ او الدلالهٔ باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی:

نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «ثمن العذرهٔ سحت» و «لا بأس ببیع العذرهٔ» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می‌دهیم هر دو صادر شده باشد این، مورد تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است- در اینجا ادله، اجمال حکمی ۳۴۸] پیدا می‌کند و اثر عملی ندارد[۳۴۹].

قوله: فیما[۳۵۰] اذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض او الکل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۵۶

فصل

التعارض و إن کان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیهٔ رأسا، حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما، فلا یکون

هنـاك مانع عن حجيـة الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا- فإنه لم يعلم كـذبه إلا كـذلك، و احتمال ۳۵۱] كون كل منهما كاذبا- لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤدّاه، لعدم التعيين فى الحجة أصلا، كما لا يخفى [۱].

۱- گـاهی در دو دلیـل ظنی، جمـع عرفی، مطرح است- از بـاب تصـرف در یکی از دو دلیـل- که از آن به تصـرف در بعض، تعبیر می‌شود ماننـد: «اکرم العالم» و «لا بأس بترك اکرام العالم» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می‌شود بر تصـرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می‌شود.

۲- امـا تصـرف در هر دو دلیـل که از آن به تصـرف در «کـلّ» تعبیر شـده، ماننـد «ان ظاهرت فاعتق رقبـۀ» و «ان ظاهرت فاطعم ستین مسکینا» که در هر دو تصرف می‌کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می‌نمائیم.

آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست- و تعبد به صدور، لغو نمی‌باشد.

[فصل: أصالة التساقط]

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین ۳۵۲]، بنا بر طریقیت چیست؟

[۱]- سؤال: قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعده اولی در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۷

خبرین متعارضـین چیست به عبارت دیگر: اگر اصـلا اخبار علاجیه نبود و با دو یا چنـد دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعده اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می‌شود یکی از آن‌ها به‌طور کلی از حجیت، ساقط شود. فرضا اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشـند در این صورت، علم پیـدا می‌کنیم در یکی از آن‌هـا اصالت الظهور، مراد نیست یا اصالت الجهت محقق نیست- علم به کـذب اصـالت الجهت داریم- یعنی یقین داریم یکی از آن‌هـا برای بیـان حکم واقعی صـادر نشـده بلکه تقیّۀً صـادر شـده پس علم اجمالی به کـذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مـذکور، سبب می‌شود یکی از آن‌ها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمـالی، مـانع حجیت دلیـل دیگر نیست یعنی یکی از آن‌ها قطعا حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی را که علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی ۳۵۳] ندارد- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هریك از آن دو هست- لذا می‌گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشـان از حجیت، ساقـط است مثلا- احـدهما می‌گویـد نمـاز جمعه در عصـر غیبت، حرام و دیگری می‌گویـد واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یـا اینکه ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی‌توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی‌توان حرمت را ثابت کرد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۸

نعم یکون نفی الثـالث ۳۵۴] بأحـدهما لبقائه علی الحجیـة، و صـلاحیته علی ما هو علیه من عـدم التعیین لـذلك لا بهما، هذا بناء علی حجیـة الأمارات من باب الطریقیـة، کما هو کذلك حیث لا یکاد یکون حجة طریقا إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة کان العلم بکذب أحدهما مانعا عن حجیته [۱].

نفی ثالث به وسیله متعارضین

[۱]- سؤال: آیا با یکی از دو روایت متعارض مذکور- لا علی التعیین- می‌توان قول ثالث را نفی نمود و مثلا گفت نماز جمعه «قطعا» مستحب نیست ۳۵۵]؟

جواب: می‌توان با احدهما «لا علی التعیین» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، در خصوص وجوب یا در خصوص حرمت نمی‌توان به آن‌ها تمسک نمود اما برای نفی قول ثالث می‌توان از احدهما[۳۵۶] استفاده نمود به عبارت دیگر: هریک از آن‌ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه نفی نموده و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشد کراهت و استحباب را بالملازمه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۹

نفی کرده پس می‌توان قول ثالث را با احدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن‌ها اصلا حجیت ندارد، وقتی حجیت نداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاصه: در خبرین متعارضین چون علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یکی از آن‌ها حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، طبق قاعده اولی- اگر اخبار علاجیه نبود- هر دو در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شدند- قائل به تساقط می‌شدیم.

لازم به ذکر است که این مسئله ۳۵۷]، بنابراین است که امارات و ادله تعبدیه- مانند خبر واحد- را از باب طریقیت حجت بدانیم- نه سببیت- یعنی: بگوئیم چون قول عادل «طریقی» به واقع است، حجیت دارد[۳۵۸] که مصنف قدّس سرّه هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده‌اند که: حق مطلب، این است که حجیت امارات از باب طریقیت است لذا است که در بحث فعلی فرموده‌اند قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیچ دلیلی از باب طریقیت، حجت نمی‌شود مگر اینکه احتمال بدهیم آن اماره، مصیب به واقع است لذا می‌گوئیم: خبرینی که احدهما «اجمالا» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقیت می‌تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به‌طور کلی از حجیت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن‌ها هست لذا از نظر ما مشتبه می‌شود و به این جهت، هر دو از حجیت، ساقط می‌شوند الا اینکه گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجیت دارند که شرحش گذشت.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۰

و اما بناء علی حجیتها من باب السببیة[۳۵۹] فکذلک لو کان الحجة هو خصوص ما لم یعلم کذبه، بأن لا یکون المقتضی للسببیة فیها[۳۶۰] إلا فیه ۳۶۱]، کما هو المتیقن من دلیل اعتبار غیر السند منها، و هو بناء العقلاء علی أصالتی الظهور و الصدور، لا للتقیة و نحوها، و کذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم أیضا، و ظهوره فیه لو کان هو الآیات و الأخبار، ضرورة ظهورها فیه، لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [۱].

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین ۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: بنا بر سببیت ۳۶۳]، مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین چیست ۳۶۴]؟

تذکر: مصنف قدّس سرّه بنا بر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفاصیلی پرداخته‌اند که
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۱
«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هرکدام از آن‌ها رمز و شماره‌ای را ذکر نموده.
۱ جواب: بنا بر سببیت هم مقتضای قاعده اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلا مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره- از باب سببیت- معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعا روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبه و «محتمل الانطباق لکل واحد» می‌گردد و نتیجتا هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شوند.

[برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد]

اشاره

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

۱- اصالت الظهور:

ظهور الفاظ در مدالیلشان معتبر است مثلا- نسبت به جمله «اکرم کل عالم» می‌گوئیم: کلمه «کل» مصدّر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می‌شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا می‌باشد.
سؤال: آیا عقلا به ظهور هر کلامی عمل می‌کنند گرچه علم به کذب آن‌هم داشته باشند یا اینکه در صورتی به ظهور عمل می‌کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟
جواب: بناء عقلا در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲- اصالت الجهت:

مقصود، این است که آیا امام علیه السّلام که فرموده‌اند «الصلاة الجمعة واجبة» در مقام بیان حکم واقعی بوده‌اند نه تقیه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می‌نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می‌کنند، غالبا در مقام بیان مراد جدّی و واقعی هستند نه تقیه یا دواعی دیگر.
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۲
خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.
سؤال: آیا عقلا در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنا بر اصالت الجهت می‌گذارند؟
خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله‌ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد- و لو اجمالا- و علم برخلاف آن نداشته باشیم.

۳- اصالت السند:

برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن‌هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می‌توان گفت روایت معلوم الکذب ۳۶۵] از معصوم علیه السّلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می‌گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار[۳۶۶] و آیات ۳۶۷] هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می‌توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «اذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع‌بندی: بنا بر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادله اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می‌شود پس بنا بر سببیت هم مانند طریقیت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۳

و اما لو کان المقتضی للحجیة فی کل واحد من المتعارضین لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین، فیما إذا کانا مؤدیین إلی وجوب الضدین ۳۶۸] أو لزوم المتناقضین ۳۶۹]، لا فیما إذا کان مؤدی أحدهما حکما غیر إلزامی، فإنه حینئذ لا یزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحیة ما لا اقتضاء فیه أن یزاحم به ما فیه الاقتضاء، إلا أن یقال بأن قضیة اعتبار دلیل الغیر الإلزامی، ان یکون عن اقتضاء، فیزاحم به حینئذ ما یقتضی الالزامی و یحکم فعلا بغیر الالزامی، و لا یزاحم بمقتضاه ما یقتضی الغیر الإلزامی، لکفایة عدم تمامیة علة الإلزامی فی الحکم بغیره [۱].

---

[۱]- ۲ اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف‌نظر نمائیم ۳۷۰] و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعده اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست ۳۷۱]؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۴

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید[۳۷۲]، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر اینکه علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می‌شود.

مثال: یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید حرام است ۳۷۳] یا اینکه یک روایت می‌گوید نماز ظهر، واجب است ۳۷۴] و دیگری می‌گوید نماز جمعه، واجب است ۳۷۵] یعنی دلالت بر وجوب ضدین می‌کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین ...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می‌گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می‌گوید نماز

جمعه، حرام است ۳۷۶] اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسئله از قبیل واجبین متزاحمین می‌شود که در عمل به آن‌ها مخیر هستیم مگر اینکه احدهما «اهم»- یا محتمل الاهمیهٔ- باشد که باید به آن عمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۵

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد.

قوله: «لا فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی ...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟

مثال: یک روایت می‌گوید شرب تتن، حرام است ۳۷۷] لکن روایت دیگر می‌گوید شرب تتن، مباح می‌باشد[۳۷۸].

فرض مذکور از باب تزاحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می‌گوید: شرب تتن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می‌کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تتن، مفسده پیدا می‌شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می‌گوید شرب تتن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته ۳۷۹] نه مقتضی حرمت ۳۸۰]، نه مفسده غیر ملزمه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزمه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می‌گوید شرب تتن، حلال است، اباحه آن، ناشی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۶

نعم ۳۸۱] یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا[۳۸۲] لو کان قضیهٔ الاعتبار هو لزوم

عدم اقتضا می‌باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می‌گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می‌باشد.

قوله: «الا ان یقال بان قضیهٔ اعتبار دلیل الغیر الالزامی ان یکون عن اقتضاء فیزاحم به ح ما یقتضی الالزامی و ...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می‌شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود یعنی: همان‌طور که قیام اماره بر حرمت شرب تتن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحه شرب تتن هم سبب می‌شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می‌گوئیم وظیفه ما عمل به اباحه می‌باشد نه حرمت

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۷

البناء و الالتزام بما یؤدی إلیه من الأحکام، لا مجرد العمل علی وفقه بلا لزوم الالتزام به، و کونهما من تزاحم الواجبین حینئذ و إن کان واضحا، ضرورهٔ عدم إمکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد من الأحکام، إلا أنه لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقهٔ الالتزامیهٔ للأحکام الواقعیهٔ فضلا عن الظاهریهٔ، کما مر تحقیقه [۱].

«لکفایهٔ[۳۸۳] عدم تمامیهٔ علهٔ الالزامی فی الحکم بغیره».

[۱]- باب تعارض «مطلقا»[۳۸۴] از باب تزاحم است- خواه در حجیت امارات، قائل به طریقیت شوید، خواه قائل به سببیت ۳۸۵]- و حکم متزاحمین هم این است که: ابتداء باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محتمل الاهمیهٔ» را اخذ می‌نمائیم و در غیر آن دو صورت، قائل به تخییر می‌شویم.

تـذکر: اینکه گفتیم بـاب تعـارض «مطلقـا» از باب تزاحم می‌باشـد، مشـروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادله اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست یعنی:

اگر امـاره‌ای بر وجوب نمـاز جمعه، قـائم شـد، نه تنهـا بایـد طبق آن عمل نمود بلکه بایـد قلبا هم به وجوب، ملتزم شـد یعنی انقیاد و تسلیم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملا باید آن را ترک نمود بلکه باید قلبا هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجیت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نیست بلکه باید قلبا به مؤدای آن‌هم ملتزم شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۸

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می گوید حرام است، چگونه می‌توان در موضوع واحـد، نسبت به هر دو ملـتزم شـد؟ چگونه می‌توان هم نسـبت به وجوب ملـتزم شـد هم نسـبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضرورهٔ عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد[۳۸۶] من الاحکام ...».

همـان‌طور که «عملا» جمع بین آن دو امکـان نـدارد، «التزامـا» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لـذاست که می گوئیم باب تزاحم، مطرح می‌شود و نتیجتا یا به این ملتزم می‌شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه ۳۸۷] لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقهٔ الالتزامیهٔ ...».

قبلا[۳۸۸] اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعیه» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریه».

خلاصه: اصل مبنای مذکور- یعنی: وجوب موافقت التزامیه- مردود است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۹

و حکـم ۳۸۹] التعـارض بنـاء علی السـببیهٔ فیمـا کـان من بـاب الـتزاحم هو التخییر لو لم یکن أحـدهما معلوم الأهمیـهٔ أو محتملهـا فی الجملهٔ[۳۹۰]، حسبما فصلناه ۳۹۱] فی مسألهٔ الضد، و إلا فالتعیین [۱].

---

[۱]- استـاد معظم فرمودنـد: مصـنف قـدّس سرّه در عبـارت مـذکور و عبارت بعـد از آن- تا «فافهم»- به جمع‌بنـدی و خلاصه گیری مطالب قبل پرداخته‌اند لکن حاشیه‌ای از کتاب منتهی الدرایهٔ در پاورقی آورده‌ایم که ظاهرا برخلاف آن فرمایش است.

اینک به بیان اجمالی متن کتاب می‌پردازیم:

احکام تعارض، بنا بر سببیت، چنین بود:

۱- گفتیم: حکم متعارضین، بنا بر سببیت در آن دو موردی که از باب تزاحم بوده، «تخییر» است- فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۰

و فیما لم یکن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل علی الحکم الالزامی، لو لم یکن فی الآخر مقتضیا لغیر الالزامی، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل علیه، لما أشرنا إلیه من وجهه آنفا، فافهم ۳۹۲] [۱].

هذا هو قضیـهٔ القاعدهٔ فی تعارض الأمارات، لا الجمع بینها بالتصـرف فی أحد المتعارضین أو فی کلیهما، کما هو قضیهٔ ما یتراءی مما قیـل من أن الجمع مهما أمکن أولی من الطرح، إذ لا دلیل علیه فیما لا یساعـد علیه العرف مما کان المجموع أو أحـدهما قرینـهٔ عرفیهٔ علی التصرف فی أحدهما بعینه أو فیهما، کما عرفته فی الصور السابقهٔ [۲].

[۱]- ۲: حکم متعارضین در موردی که مسأله تزاحم، مطرح نبود، عمل به «حکم الزامی» بود- فرض شماره «۳» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۵ به بعد بیان کردیم.

قوله «... و الا[۳۹۳] فلا بأس بأخذه و العمل علیه».

۳- حکم تعارض در فرض مذکور را هم قبلا بیان کردیم- فرض شماره «۴» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۶ به بعد بیان نمودیم.

تذکر: غیر از سه فرض مذکور، فرض دیگری هم بنا بر سببیت امارات در صفحه ۱۶۱ ذکر کردیم.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟

[۲]- آنچه را از ابتدای این فصل تاکنون برای تعارض دلیلین گفتیم ۳۹۴]، مقتضای قاعده

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۷۱

و اصل اولی- یعنی: صرف‌نظر از اخبار علاجیه- بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می‌شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می‌نمائیم و دلیلشان این است که: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»[۳۹۵].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد- جمع بین دو دلیل به وسیله تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» می‌باشد که در هر دو

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۷۲

مع أن فی الجمع کذلک ۳۹۶] أیضا[۳۹۷] طرحا للأمارة[۳۹۸] أو الأمارتين ۳۹۹]، ضرورة سقوط أصالة الظهور فی أحدهما أو کلیهما معه، و قد عرفت ۴۰۰] أن التعارض بين الظهورين فيما

تصرف و برخلاف ظاهر حمل می‌نمایند[۴۰۱].

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- به نحو مذکور- داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد- نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله اینکه:

۱- گاهی بین دو دلیل- با تصرف در احدهما- توفیق عرفی، حاصل می‌شد که

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۷۳

کان سنداهما قطعيين، و فی السندين إذا كانا ظنيين، و قد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين فی خصوص کل ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرّف فيهما أو فی أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها کذلک بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل [۱].

مشروحا در صفحه ۱۳۵ بیان شد.

۲- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم- طبق تفصیل صفحه ۱۳۶.

۳- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ۱۳۸ و ....

[۱]- ب: کسانی که می‌گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لا بد چنین می‌گویند: مثلا اعمال دلیل «الف» واجب و اعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اعمال کنیم پس طبق «صدق العادل»[۴۰۲] صدور هر دو روایت را قبول می‌کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می‌کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می‌کنیم درحالی‌که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلا رعایت ننمودیم.

اشکال: اگر درباره هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۴

فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، و لا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ و تعينه، فإن أولويته من قبيل الأولويّة فى أولى الأرحام، و عليه لا إشكال فيه و لا كلام [۱].

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت ننمودید.

همان‌طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلا باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتا با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[۱]- کسانی که می‌گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی: در مواردی که عرفا جمع، ممکن باشد، «اولی» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن‌ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می‌باشد یا اولی؟

جواب: جمع، واجب است و کلمه اولی در قضیه مذکور، نظیر کلمه «اولی» در آیه شریفه «... وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ ...»* است یعنی: کلمه «اولی» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعیّن بعضی از اولو الارحام نسبت به بعض دیگر است [۴۰۳]- البته در مسئله ارث.

تذکر: بنا بر توجیه مذکور، اشکالی در قضیه «الجمع مهما امکن ...» وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۵

فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضيهٔ التعارض بين الأمارات، إنما هو بملاحظهٔ القاعدهٔ فى تعارضها، و إلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمهٔ غير واحد من الأخبار، و لا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجهٔ على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجيته تخييرا أو تعيينا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته، و الأصل عدم حجيهٔ ما لم يقطع بحجيته، بل ربما ادعى الاجماع أيضا على حجيهٔ خصوص الراجح [۱].

[فصل:] مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟

اشاره

[۱]- در فصل قبل، مقتضای قاعده اولیه عقلیه، «صرف‌نظر از اخبار علاجیه»، بنا بر طریقیت و سببیت امارات، بیان شد[۴۰۴].

اینک ببینیم مقتضای قاعده ثانویه شرعیه در خبرین متعارضین چیست.

اگر قاعده اولیه عقلیه را ملاحظه ننمائیم، چنین می‌گوئیم: چه‌بسا اجماع، قائم شده که خبرین متعارضین از حجیت، ساقط نمی‌شوند.

یعنی: «اجماعی» هست که باید به احدهما عمل نمائیم- کما اتفقت علیه ۴۰۵] کلمهٔ غیر واحد من الاخبار[۴۰۶].

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق کلمه اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأنّ یک قاعده ثانویه شرعیه هست.

تذکر: اگر دلیلی بر تعیین ۴۰۷] داشته باشیم، معینا به همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی دال بر تخییر باشد در عمل به احد الخبرین ۴۰۸] مخیر هستیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۶

سؤال: در فرض مسئله که اجماع- و اخبار- بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخییر نداشته باشیم، عقل «علی القاعده» حکم به تعیین می‌نماید یا تخییر؟

جواب: لازم است، خبر راجح ۴۰۹] را اخذ نمائیم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخییر است یعنی: عمل به روایت راجح یا «تعیینا» بر ما لازم است یا «تخییرا» به عبارت دیگر: یا معینا روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است- با وجود راجح اصلا خبر مرجوح، حجت نیست- یا مخیرا. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد[۴۱۰]، روایت راجح از باب تخییر برای ما حجت است پس حجیت راجح، قطعی است و در حجیت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت اعدل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شک در حجیت هم داشته باشیم، گفتیم ۴۱۱] اصل اولی در باب ظنون، عدم حجیت است و با اجرای اصل عدم حجیت، قطع به عدم حجیت پیدا می‌کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده ننمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلا عمل به راجح، واجب است پس می‌گوئیم باید «معینا» راجح را اخذ نمود.

قوله: «بل ربما ادعی الاجماع ایضا علی حجیهٔ خصوص الراجح».

بعضی ادعا نموده‌اند- علاوه بر حکم عقل- اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد- باید به آن عمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۷

و استدل علیه ۴۱۲] بوجوه أخر[۴۱۳] أحسنها الأخبار، و هی علی طوائف:[۴۱۴]

منها: ما دل علی التخییر علی الإطلاق، کخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا- علیه السّلام-:

(قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقهٔ بحدیثین مختلفین و لا یعلم أیهما الحق، قال: فاذا لم یعلم فموسع علیک بأیهما أخذت). و خبر الحارث بن المغیرهٔ، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

(إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقهٔ، فموسع علیک حتی تری القائم فترد علیه [الیه ». و مکاتبهٔ عبد اللّه بن محمد إلی أبی الحسن علیه السّلام اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، فی رکعتی الفجر، فروی بعضهم: صلّ فی المحمل، و روی بعضهم: لا تصلها إلا فی الأرض، فوقع علیه السّلام: موسع علیک بأیهٔ عملت، و مکاتبهٔ الحمیری إلی الحجهٔ علیه السّلام- إلی أن قال فی الجواب عن ذلک حدیثان ... إلی أن قال علیه السّلام- (و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) إلی غیر ذلک من

الإطلاقات [۱].

اخبار علاجیه

اشاره

[۱]- اخبار علاجیه ۴۱۵] از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۸

می‌پردازیم ۴۱۶]:

۱- اخبار تخییر

اخبار مـذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقیـد به وجود یا عـدم مرجح ننموده‌اند بلکه گفته‌اند شما مطلقا مخیر هستید- خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد- اینک به ذکر آن اخبار می‌پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضـا علیه السّـلام قـال: قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفـهٔ فقال: ما جاءک عنا فقس علی کتاب اللّه عز و جـل و احادیثنـا فـان کـان یشـبههما فهو منـا و ان لم یکن یشـبههما فلیس منـا قلت: یجیئنـا الرجلان و کلاهما ثقـهٔ بحـدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت ۴۱۷].

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السّلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می‌کنند که آن دو روایت از نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی‌دانی «حق» کدامیک از آنهاست، در توسعه هستی- «فموسع علیک بایهما اخذت».

ب: عن الحارث بن المغیرهٔ عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام قال: اذا سـمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقهٔ فموسع علیک حتی تری القائم علیه السّلام فتردّ[۴۱۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۹

ج: مکاتبه عبد اللّه بن محمد: ... فی کتاب لعبد اللّه بن محمد الی ابی الحسن علیه السّلام:

اختلف اصـحابنا فی روایاتهم عن ابی عبد اللّه علیه السّـلام فی رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم صلها فی المحمل و روی بعضهم لا تصلها الا علی الارض فوقّع علیه السّلام: موسع علیک بأیهٔ عملت ۴۱۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۰

د: مکـاتبه حمیری: ... فی جواب مکاتبـهٔ محمـد بن عبـد اللّه بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان علیه السّـلام: یسألنی بعض الفقهاء عن المصـلی اذا قام من التشـهد الاول الی الرکعهٔ الثالثهٔ هل یجب علیه ان یکبّر؟ فان بعض اصـحابنا قال: لا یجب علیه التکبیر و یجزیه ان یقول: بحول اللّه و قوهٔ اقوم و اقعـد، فکتب علیه السّـلام فی الجواب: ان فیه حـدیثین: امـا احـدهما فـانه اذا انتقل من حالـهٔ الی حالهٔ اخری فعلیه التکبیر. و امـا الآخر فانه روی: ان اذا رفع رأسه من السـجدهٔ الثانیـهٔ و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعـد القعود تکبیر و کذلک التشهد الاول یجری هذا المجری و بایهما اخذت من جههٔ التسلیم کان صوابا[۴۲۰].

قوله: «الی غیر ذلک من الاطلاقات»[۴۲۱].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۱

و منها: ما دل علی التوقف ۴۲۲] مطلقا [۱].

و منها: ما دل علی ما هو الحائط[۴۲۳] منها [۲].

۲- اخبار توقف

[۱]- گروه دیگری از اخبـار علاجیه به نحو اطلاق ۴۲۴]، دال بر توقف است یعنی: به هیـچ‌یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳- اخبار احتیاط

[۲]- گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هریک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید.

مثال: فرض کنیـد یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می‌گویـد دعا «عنـد رؤیـهٔ الهلال» واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می‌نمائیم و فرضا می‌گوئیم: دعا «عند رؤیهٔ الهلال» واجب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۲

و منهـا: مـا دل علی الترجیـح بمزایـا مخصوصـهٔ و مرجحـات منصوصـهٔ، مـن مخالفـهٔ القـوم و موافقـهٔ الکتـاب و السنهٔ، و الأعدلیـهٔ، و الأصدقیهٔ، و الأفقهیهٔ و الأورعیهٔ، و الأوثقیهٔ، و الشهرهٔ علی اختلافها فی الاقتصار علی بعضها و فی الترتیب بینها.

و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجیـح بهـا، مقیـدین بأخباره إطلاقات التخییر، و هم بین من اقتصـر علی الترجیـح بها، و من ۴۲۵] تعدّی منها إلی سائر المزایا الموجبهٔ لأقوائیهٔ ذی المزیهٔ و أقربیته، کما صار إلیه شـیخنا العلامهٔ أعلی اللّه مقامه، أو المفیدهٔ[۴۲۶] للظن، کما ربما یظهر من غیره [۱].

سؤال: اگر یک روایت، دال بر وجوب و روایت دیگر هم دال بر حرمت همان شیء بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، احتیاط، ممکن نیست و دوران بین المحذورین، محقق است.

۴- اخبار ترجیح

[۱]- طایفه دیگری از اخبار علاجیه، امر نموده به اخذ خبر راجح ۴۲۷] که مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۳

لازم به ذکر است که بعضـی از مرجحات منصوصه، عبارتنـد از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سـنت»، «شـهرت»، «اعدلیت، افقهیت و اورعیت راوی» و امثال آن‌ها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «کمّا» و «کیفا» مختلف است.

توضیـح ذلـک: مقصود از اختلاـف کمّی، این است که تمـام مرجحـات در تمـام اخبار، ذکر نشـده مثلا روایتی یک مرجـح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلا پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف «کیفی» هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلا یک روایت، ترجیح به سـبب

شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته ۴۲۸] و در روایت ۴۲۹] دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمّی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم:

احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزایا المنصوصهٔ.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزایا- و ان لم تکن منصوصهٔ- الموجبهٔ لقرب احد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۴

فالتحقیق أن یقال: إنّ أجمع خبر للمزایا المنصوصهٔ فی الأخبار هو المقبولهٔ و المرفوعهٔ، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعهٔ جدا، و الاحتجاج بهما[۴۳۰] علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن إشکال، لقوهٔ احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحکومهٔ لرفع المنازعهٔ و فصل الخصومهٔ کما هو موردهما، و لا وجه معه للتعدی منه

الخبرین الی الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجیح بکل مزیهٔ و ان لم توجب ظنا و لا قربا لاحدهما.

رابعها: التخییر مطلقا سواء کانا متکافئین فی المزایا ام متفاضلین فیها[۴۳۱].

تذکر: بعضی از قائلین به وجوب ترجیح از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، تجاوز نموده‌اند. فرض کنید، راوی دو روایت «الف و ب» هر دو عادل هستند لکن یکی از آن‌ها عین لفظ معصوم علیه السّلام را نقل نموده و چنین می گوید: از امام علیه السّلام شنیدم که فرمودند؛ «الصلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» لکن راوی دیگر نقل به معنا می کند- نه نقل به لفظ- و می گوید: من هم حرمت نماز جمعه را از امام علیه السّلام شنیدم.

اگر بنا باشد کسی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تجاوز کند، مسلما نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت دیگر: نقل به لفظ از یک نظر، اقرب به واقع می‌باشد زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه، مطرح است و امکان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از کلام معصوم «ع» خطا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۵

إلی غیره، کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی اخبار ترجیح

اشاره

[۱]- از میان اخباری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبوله عمر بن حنظله» و «مرفوعه زراره» جامع‌ترین آن‌ها می‌باشد لذا برای تحقیق در مسئله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

الف: مقبوله عمر بن حنظله

... عن عمر بن حنظلهٔ قال: سألت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعهٔ فی دین او میراث فتحا کما الی السلطان و الی القضاهٔ أ یحل ذلک؟ قال: من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر اللّه ان یکفر به قال اللّه تعالی: «یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ».

قلت: فکیف یصنعان؟

قال: ینظران [الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم اللّه و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه.

قلت: فان کان کل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر.

قال: فقال: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۶

علیه لا ریب فیه و انما الامور ثلاثهٔ: امر بیّن رشده فیتّبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشکل یردّ علمه الی اللّه و الی رسوله. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

قلت: فان کان الخبران عنکما مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنهٔ و خالف العامهٔ فیؤخذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنهٔ و وافق العامهٔ.

قلت: جعلت فداک أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنهٔ و وجدنا احد الخبرین موافقا للعامهٔ و الآخر مخالفا لهم بایّ الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامهٔ ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فان وافقهم الخبران جمیعا؟

قال: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا؟

قال: اذا کان ذلک فارجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات ۴۳۲].

ب: مرفوعه زرارهٔ

و روی العلامهٔ قدست نفسه مرفوعا الی زرارهٔ قال: سألت الباقر علیه السّلام فقلت جعلت فداک: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان فبایّهما آخذ؟

فقال علیه السّلام: یا زرارهٔ خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

فقلت: یا سیدی انهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال علیه السّلام: خذ بما یقول

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۷

اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک.

فقلت: انهما معا عدلان مرضیان موثقان.

فقال علیه السّلام: انظر الی ما وافق منهما مذهب العامهٔ فاترکه و خذ بما خالفهم فان الحق فیما خالفهم.

فقلت: ربما کانا معا موافقین لهم او مخالفین فیکف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فیه الحائطهٔ لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

فقلت: انهما معا موافقین للاحتیاط او مخالفین له فیکف اصنع؟

فقال علیه السّلام: اذن فتخیّر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر[۴۳۳].- عوالی اللئالی ۴/ ۱۳۳.

مصنف قدّس سرّه دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره را بر وجوب ترجیح قبول ندارند و پاسخ‌های متعددی را از آن دو روایت بیان کرده‌اند که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مرجحات منصوص در آن دو روایت «کمّا و کیفا» مختلف است- که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم- زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی- مانند اعدلیت و افقهیت- ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت- عند الاصحاب- لکن در مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلا ذکری از آن به میان نیامده و ....

۲[۴۳۴]- سند مرفوعه زراره، ضعیف است ۴۳۵]- شیخ اعظم قدّس سرّه در رسائل هم به این مطلب

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۸

اشاره کرده‌اند[۴۳۶].

۳[۴۳۷]- استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح ۴۳۸] در مقام فتوا مشکل می‌باشد زیرا احتمال قوی، این است که: مقبوله، مخصوص مقام ترافع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه‌ای ۴۳۹] داشته هرکدام از آن‌ها یک قاضی شیعه را انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث ...» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه السّلام فرمودند مشهور را اخذ نمائید ....

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسئله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی‌شود لذا برای حل خصومت، امام علیه السّلام یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۹

و لا وجه لدعوی تنقیح المناط، مع ملاحظهٔ أن رفع الخصومهٔ بالحکومهٔ فی صورهٔ تعارض الحکمین، و تعارض ما استند [استندا] إلیه من الروایتین لا یکاد یکون إلا بالترجیح و لذا أمر علیه السلام بإرجاء الواقعهٔ إلی لقائه علیه السّلام فی صورهٔ تساویهما فیما ذکر من المزایا، بخلاف مقام الفتوی و مجرد[۴۴۰] مناسبهٔ الترجیح لمقامها أیضا لا یوجب ۴۴۱] ظهور الروایهٔ فی وجوبه مطلقا و لو فی غیر مورد الحکومهٔ، کما لا یخفی [۱].

نتیجه: مسأله حکومت و قضاوت، ارتباطی به مقام فتوا ندارد که فرضا وقتی یک روایت می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید: حرام، ما بگوئیم: ابتدا باید ببینیم راوی کدامیک اصدق است به حدیث او تمسک نمائیم و اگر هر دو مساوی بودند، مرجح بعدی- فرضا شهرت- را ملاحظه نمائیم و ....

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حکومت ۴۴۲]، وجهی برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[۱]- سؤال: آیا می‌توان گفت مناط[۴۴۳] حکومت و فتوا متحد است لذا روایت را از باب حکومت به مقام فتوا هم سرایت می‌دهیم؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۰

و إن أبیت ۴۴۴] إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ۴۴۵]، فلا مجال لتقیید

جواب: با احتمال اختصاص روایت به مورد حکومت، وجهی برای تنقیح مناط وجود ندارد. «مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحکومة فی صورة تعارض الحکمین و تعارض ما [استند] استندا الیه من الروایتین لا یکاد یکون الا بالترجیح».

وقتی حکمین اختلاف کردند و مستند آن‌ها هم دو روایت متعارض بود اصلا رفع خصومت نمی‌شود[۴۴۶] مگر به ترجیح «احدهما» به وسیله مرجح. یعنی باید قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود- به خلاف مقام فتوا[۴۴۷]- و لذا امام علیه السّلام در صورت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۱

إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا یتمکن من لقاء الإمام علیه السّلام بهما، لقصور المرفوعة سندا و قصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمکن من لقائه علیه السّلام، و لذا ما ارجع إلی التخییر بعد فقد الترجیح [۱].

تساوی مزایای خبرین، امر به تخییر ننمودند بلکه فرمودند قضیه را تأخیر بیندازید تا به حضور معصوم علیه السّلام برسید و مسئله را سؤال کنید.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بین مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بین آن دو می‌شود لذا نمی‌توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[۱]- ۴[۴۴۸]: اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت ۴۴۹]- مقبوله و مرفوعه- شامل مقام فتوا هم می‌شود[۴۵۰]، درعین‌حال با آن دو روایت نمی‌توان اطلاقات اخبار تخییر[۴۵۱] مانند: «فموسع علیک بایهما اخذت»، «موسع علیک بأیّة عملت» یا «بایهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا»- را مقید نمود.

توضیح ذلک: سؤال: چرا با مرفوعه زراره نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟[۴۵۲]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۹۱

اب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخیرا علت ضعف را ذکر نمودیم ۴۵۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۲

سؤال: چرا با مقبوله عمر بن حنظله نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السّلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السّلام ترجیح، واجب است ۴۵۴]- نه زمان غیبت- و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السّلام نفرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «فارجه حتی تلقی امامک» یعنی: مسئله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسئله را از ایشان بپرسی پس معلوم می‌شود اگر قاضی یا فقیه ۴۵۵] در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السّلام برسند.

این مسئله، ارتباطی به «ما نحن فیه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایهٔ الاصول- مرحوم فیروزآبادی قدّس سره الشریف- در پایان متن مذکور کفایهٔ الاصول به نکته‌ای پرداخته‌اند که: اقول: اما قصور المرفوعهٔ عن تقیید اطلاقات التخییر لضعف سندها فهو حق و لکنه لیس جوابا جدیدا غیر ما اشار الیه قبلا بقوله: «و ضعف سند المرفوعهٔ جدا ... الخ» (و اما اختصاص المقبولهٔ) بزمان الحضور فهو و ان کان حقا ایضا بقرینهٔ الامر فیها بالارجاء عند فقد المرجح و لکن مجرد کون الامر بالترجیح واقعا فی زمان الحضور مما لا یمنع عن وجوب الترجیح فی زمان الغیبهٔ ایضا کما لا یخفی بل الترجیح اذا وجب فی زمان الحضور ففی زمان الغیبهٔ بطریق اولی (و علی هذا) فالجواب الثانی عن کل من المقبولهٔ و المرفوعهٔ جمیعا مما لا یتم و ان تم الجواب الاول عنهما بلا شبههٔ و لا ریب فتأمل جیدا[۴۵۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۳

مع أن تقیید الإطلاقات الواردهٔ فی مقام الجواب عن سؤال حکم المتعارضین- بلا استفصال عن کونهما متعادلین او متفاضلین، مع ندرهٔ کونهما متساویین جدا- بعید[۴۵۷] قطعا، بحیث ۴۵۸] لو لم یکن ظهور المقبولهٔ فی ذاک الاختصاص لوجب حملها علیه أو علی ما لا ینافیها من الحمل علی الاستحباب، کما فعله بعض الأصحاب ۴۵۹]، و یشهد به الاختلاف الکثیر بین ما دل علی الترجیح من الأخبار [۱].

---

[۱]- ۵[۴۶۰]: الف: دلیل دیگر، این است که با دو روایت مذکور نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود زیرا اخبار تخییر در مقام جواب از حکم دو روایت متعارض، وارد شده. یعنی: وقتی حکم روایتین متعارضین را از امام علیه السّلام سؤال نمودند امام علیه السّلام در مقام جواب، حکم به تخییر نمودند بدون اینکه بین وجود و عدم مرجح، قائل به تفصیل شوند

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۴

به عبارت دیگر: نفرمودند اگر مرجح هست، مخیر نیستید و باید به راجح عمل کنید و اگر مزیت نداشته باشند، مخیر هستید.

ضمنا می‌دانید که ترک استفصال، دلیل بر عموم است یعنی: ترک استفصال، دلیل بر این است که اطلاقات تخییر، عمومیت دارد- خواه مرجحی هم باشد یا نباشد.

نتیجه: تقیید اطلاقات اخبار تخییر- به وسیله مقبوله، مرفوعه و امثال آن- و حمل اطلاقات مذکور بر اجمال و اهمال «جدا» بعید است.

قوله: «... مع ندرهٔ کونهما متساویین جدا ...».

ب: مقدمه: بسیار نادر است که در دو روایت متعارض، هیچ مرجحی نباشد بلکه غالبا دو روایت که با یکدیگر تعارض می‌کنند از جهت یا جهاتی یکی بر دیگری رجحان دارد مثلا راوی احدهما اعدل، افقه یا اورع است البته اگر از جهات مذکور مساوی هم باشند از جهات دیگر- مانند شهرت، مخالفت با عامه- احدهما بر دیگری مزیت دارد.

نتیجه: تقیید اطلاقات ۴۶۱] تخییر و حمل آن‌ها بر صورت تساوی خبرین- از جهت تمام مزایا و مرجحات ۴۶۲] جدا بعید است.

سؤال: وجه بعد چیست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: «و یشهد به ۴۶۳] الاختلاف الکثیر بین ما دل علی الترجیح من

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۵

و منه ۴۶۴] قد انقدح حال سائر أخباره، مع ۴۶۵] أن فی کون أخبار موافقهٔ الکتاب أو مخالفهٔ القوم من أخبار الباب نظرا، وجهه قوهٔ احتمال أن یکون الخبر المخالف للکتاب فی نفسه غیر حجهٔ، بشهادهٔ ما ورد فی أنه زخرف، و باطل، و لیس بشیء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه علی الجدار[۴۶۶] [۱].

الاخبار[۴۶۷].

[۱]- از آنچه ذکر شد، وضع سائر اخبار ترجیح هم معلوم شد چون آن‌ها هم به قرینه اطلاقات تخییر بر استحباب حمل می‌شوند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۶

تذکر: در بعضی از اخبار باب ۴۶۸]، نامی از موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به میان آمده بود- مانند: خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- لکن سؤال ما این است که: آیا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه واقعا از مرجحات محسوب می‌شود؟

جواب: موافقت با کتاب اللّه از مرجحات نیست ۴۶۹] بلکه ذکر آن در اخبار از جهت تعیین «حجت» از «لا حجت» است یعنی: خبری که موافق کتاب است، حجت می‌باشد و خبر مخالف، اصلا حجت نیست.

آیا موافق با کتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا اینکه مخالف کتاب اصلا حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلا حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسئله تأکید شده مانند:

۱- در خبر حسن بن جهم چنین آمده: اذا جاءک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّه و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها «فهو باطل»[۴۷۰].

۲- در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: ما لا یوافق من الحدیث القرآن «فهو زخرف»[۴۷۱].

۳- در خبر هشام بن حکم از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: خطب النبی صلّی اللّه علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب اللّه فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب اللّه

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۷

و کذا الخبر الموافق للقوم، ضرورهٔ أن أصالهٔ عدم صدوره تقیهٔ- بملاحظهٔ الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به- غیر جاریهٔ، للوثوق حینئذ بصدوره کذلک، و کذا الصدور[۴۷۲] أو الظهور فی الخبر المخالف للکتاب یکون موهونا بحیث لا یعمه أدلهٔ اعتبار السند و لا الظهور، کما لا یخفی، فتکون هذه الأخبار فی مقام تمیز [تمییز] الحجهٔ عن اللاحجهٔ لا ترجیح الحجهٔ علی الحجهٔ، فافهم.

و إن أبیت ۴۷۳] عن ذلک، فلا محیص عن حملها توفیقا بینها و بین الإطلاقات، إما علی ذلک أو علی الاستحباب کما أشرنا إلیه آنفا، هذا ثم إنه لو لا التوفیق بذلک للزم التقیید أیضا فی أخبار المرجحات، و هی آبیهٔ عنه، کیف یمکن تقیید مثل: (ما خالف قول

«فلم اقله»[۴۷۴].

نتیجه: اگر خبر موافق با کتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لا حجت است نه از باب ترجیح یک حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۸

ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ کما لا یخفی.

فتلخص- مما ذكرنا- أن اطلاقات التخيير محكمهٔ، و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها [۱].

مزيت، مانند موافقت با كتاب.

به عبارت ديگر: خبر موافق كتاب، حجت است و خبر مخالف اصلا حجيت ندارد گرچه مسأله تعارض هم مطرح نباشد.

[۱]- يكى ديگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذكر كرده‌اند لكن سؤال ما اين است كه: وقتى دو خبر، يكى موافق عامه و ديگرى مخالف عامه با يكديگر تعارض نمايند، آيا اصلا خبر موافق با عامه- موافق تقيه- حجيت دارد يا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلا حجت نيست زيرا قبلا- گفتيم در تمسك به يك خبر بايد به سه اصل ۴۷۵] از جمله، اصالت جهت صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر براى بيان حكم واقعى از معصوم عليه السّلام صادر شده. اكنون شما خبر موافق با عامه و مخالف با عامه را در كنار يكديگر ملاحظه نمائيد و بگوئيد آيا با توجه به اينكه خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور يا موثوق الصدور است اصلا در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جارى مى‌شود و مى‌توان گفت آن خبر، بدون تقيه و به جهت بيان حكم واقعى از معصوم عليه السّلام صادر شده؟

خير! وقتى جهت صدور روايت، مختل شد، وثوق پيدا مى‌كنيم كه آن روايت «تقيهٔ» صادر شده و اصلا حجيت ندارد نه اينكه هر دو خبر، حجت است لكن در خبر مخالف عامه، مزيت و رجحان، موجود است.

نتيجه: مخالفت با عامه از مرجحات نيست بلكه از معينات مى‌باشد به عبارت ديگر:

مسئله از قبيل تعيين حجت از لا حجت است. و ....

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۹۹

قوله: «ثم ۴۷۶] إنّه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد ايضا فى اخبار المرجحات و هى آبيهٔ عنه ...».

جمع‌بندى: به نظر مصنف قدّس سرّه تاكنون، اطلاقات اخبار تخيير محكّم است و چيزى كه بتواند اطلاقات تخيير را مقيد نمايد، نداريم- يعنى: مطلقا حكومت با اطلاقات تخيير است خواه در «احد الخبرين» مرجحى باشد يا نباشد.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۰۰

نعم ۴۷۷] قد استدل على تقييدها، و وجوب الترجيح فى المتفاضلين بوجوه أخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين [۱].

و فيه أن دعوى الإجماع- مع مصير مثل الكلينى إلى التخيير، و هو فى عهد الغيبهٔ الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال فى ديباجهٔ الكافى: و لا نجد شيئا أوسع ۴۷۸]

با وجوه ديگرى بر وجوب ترجيح، استدلال شده

اشاره

[۱]- با وجوه ديگرى استدلال شده كه بايد اطلاقات تخيير را مقيد نمود و گفت:

تخيير در صورتى است كه مرجحى نباشد كه آن وجوه، عبارتند از:

۱- اجماع

ادعای اجماع شده که در صورت تعارض خبرین باید «اقوی الدلیلین» را اخذ نمود.

«اقوی الدلیلین» هم دلیلی است که دارای مرجح باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۱

و لا أحوط من التخییر- مجازفهٔ [۱].

و منهـا: أنه لو لم یجب ترجیـح ذی المزیـهٔ، لزم ترجیـح المرجوح علی الراجـح و هو قبیـح عقلاـ بـل ممتنع قطعـا. و فیه انه إنما یجب الترجیح لو کانت المزیهٔ موجبهٔ لتأکد[۴۷۹] ملاک الحجیهٔ فی نظر الشارع، ضرورهٔ إمکان أن تکون تلک المزیهٔ بالإضافهٔ إلی ملاکها من قبیل الحجر فی جنب الإنسان، و کان الترجیح بها بلا مرجح، و هو قبیح

---

[۱]- اشـکال: شـیخ کلینی قدّس سرّه درعین‌حال که در زمان غیبت صـغرا می‌زیسته و با نواب خاص امام علیه السّلام مخالطه داشته، قائل به تخییر شده و در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند:

«فاعلم یا اخی ارشـدک اللّه انه لا یسع احـدا تمییز شـیء مما اختلف الروایهٔ فیه عن العلماء علیهم السّـلام برأیه الا علی ما اطلقه العالم بقوله علیه السّـلام: اعرضوها علی کتاب اللّه فما وافق کتاب اللّه «عز و جل» فخـذوه، و ما خالف کتاب اللّه فردّوه. و قوله علیه السّـلام: دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم و قوله علیه السّلام: خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه.

و نحن لا نعرف من جمیع ذلک الا اقله، و لا نجد شـیئا «احوط و لا اوسع» من ردّ علم ذلک کله الی العالم علیه السّلام و قبول ما وسّع من الامر فیه بقوله علیه السّلام: بایهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم ۴۸۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۲

کما هو واضح [۱].

مصنف قدّس سرّه: ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی قدّس سرّه مجازفه می‌باشد.

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱]- اگر در تعارض خبرین، ترجیـح راجح- و ذی المزیهٔ- واجب نباشد، لا بد اخذ مرجوح، جائز است و لازمه اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح بلکه ممتنع می‌باشد.

اشـکال: ایـن مطلـب در صـورتی صـحیح اسـت کـه وجـود مزیت در «احـد الخـبرین» مـوجب تأکّـد و اقـوائیت ملاـک حجیت خبر باشد[۴۸۱] لکن معلوم نیست، منـاط حجیت خبر فرضـا «عـادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحـان در «احـد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد[۴۸۲].

مثـال: فرض کنیـد یکی از مرجحـات، افقهیت راوی است- خـذ بمـا یقـول افقهمـا- لکن سؤال مـا این است که آیـا افقهیت راوی، موجب می‌شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقـد آن مزیت است، اقرب به واقع باشـد مثلاـ اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسـلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکـدیگر متعارض بودنـد آیا چون زراره از محمـد بن مسـلم «افقه» است، افقهیت او سـبب می‌شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی‌دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقـدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۳

هـذا مضافا إلی مـا هو فی الإضـراب من الحکم بالقبـح إلی الامتنـاع، من أن الترجیـح [۴۸۳] بلاـ مرجـح فی الأفعال الاختیاریـهٔ و منها الأحکام الشرعیهٔ، لا یکون إلا قبیحا، و لا یستحیل وقوعه إلا علی الحکیم تعالی، و إلا فهو بمکان من الإمکان، لکفایـهٔ إرادهٔ المختار علـهٔ لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممکن بلا علهٔ، فلا استحالهٔ فی ترجیحه تعالی للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالی، و اما غیره فلا استحالهٔ فی ترجیحه لما هو المرجوح مما باختیاره.

و بالجملـهٔ: الترجیح بلا مرجح بمعنی بلا علهٔ محال و بمعنی بلا داع عقلائی قبیح لیس بمحال فلا تشتبه و منها: غیر ذلک مما لا یکاد یفید الظن، فالصفح عنه أولی و أحسن [۱].

وجوب ترجیح نمی‌باشد.

[۱]- مستدل [۴۸۴] با کلمه «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف قدّس سرّه: قطعا اضراب به وسیله کلمه «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلک: ترجیح مرجوح بر راجح از طرف «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی‌باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه اراده عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست- البته قبیح می‌باشد- لکن باید دانست که

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۴

صـدور هر قبیحی از «خداونـد متعـال» محال است ولی در «ما نحن فیه» کلام در فعل اختیاری عبـد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجـح، ترجیـح دهد[۴۸۵]، مرتکب عمـل قبیـح شـده لکن محالی، محقق نگشـته زیرا معلولی بـدون علت، موجود نشـده بلکه اراده عبـد، علت آن است و آنچه محـال می‌باشـد، ترجیـح، بلا مرجـح است یعنی: وجود «ممکن» مثلا «بلا مرجـح لاحد طرفیه»[۴۸۶]. پس در محـل بحث که کلام در اخـذ به «احـد الخبرین»[۴۸۷] است، ترجیـح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است- نه محال- یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده- آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح- یعنی کلام در فعل او هست- اصلا محال، لازم نمی‌آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحاله دیگری نـدارد غیر از اینکه: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی‌شود یعنی: صدور قبیح از خداونـد حکیم، محـال است و وجه استحاله دیگری نـدارد لکن ظـاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبـح، جهت استحاله دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیـح مرجوح بر راجـح «ذاتا» محال نیست- چه از طرف خداونـد متعال باشـد و چه از طرف عبد- البته قبیح می‌باشد و صدور قبیح از باری

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۵

تعالی عز اسـمه محال می‌باشـد. و آنچه «فی نفسه» محال می‌باشد، وجود شـیء است و ترجیح «احد طرفی الممکن علی الآخر» بدون اینکه کسـی آن را ایجـاد نمایـد- یـا ترجیـح دهـد- پس آنچه از کلمه بـل اضـرابیه، استفاده می‌شود، بی‌وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شـیء، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فیه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالارادهٔ» می‌باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضرابیه نیست.

آری اگر کلمه بل برای ترقی باشد- نه اضراب- گویا ایراد مذکور، وارد نباشد.

«فافهم».

قوله: «و منهـا غیر ذلـک ممـا لاـ یکـاد یفیـد الظن فالصـفح عنه اولی و احسن». شـارحین کتـاب کفایـهٔ الاـصول، سائر وجوه را چنین

برشمرده‌اند:

«و من بعضها [ای بعض الوجوه دلالهٔ الکتاب علی ذلک حیث ان لازم ترک الترجیح التخییر و التسویهٔ بین خبر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالی: أ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً و قوله تعالی هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ «و منها» انه لو لم یجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم یجب تخصیص عام و لا تقیید مطلق و لا تأویل ظاهر بالاظهر و ذلک هدم للدین و ابطال لمنهاج الائمهٔ علیهم السّلام لان معظم الادلهٔ الشرعیهٔ متعارضهٔ فیلزم من ترک الترجیح المحظور المذکور و الانصاف ان صرف الوقت فی امثال هذه الوجوه مما لا ینبغی ان یصدر عن ذوی الهمم»[۴۸۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۶

ثم إنه لا إشکال فی الافتاء بما اختاره من الخبرین، فی عمل نفسه ۴۸۹] و عمل مقلدیه [۱].

آثار تخییر، بین خبرین متعارضین

[۱]- ۱: بنا بر اینکه به مقتضای اخبار تخییر، عمل شود[۴۹۰]، اشکالی در این مسئله نیست که: مجتهد، آنچه را برای عمل خود و مقلدین خویش انتخاب نموده، می‌تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض کنید در مورد نماز جمعه، دو روایت متعارض داریم حال اگر مجتهد، روایت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، می‌تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد- در حق خود و مقلدینش- و همچنین است اگر روایت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دلیل مسئله چیست ۴۹۱]؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۷

و لا وجه للافتاء بالتخییر فی المسألهٔ الفرعیهٔ، لعدم الدلیل علیه فیها[۴۹۲] [۱].

جواب: مصنف قدّس سرّه دلیلش را ذکر ننموده‌اند لکن مستند کلام، همان ادله تخییر است که ....

[۱]- ۲: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله فرعیه، فتوا به تخییر بدهد و مثلا بگوید:

اکنون که دو روایت متعارض درباره نماز جمعه داریم ۴۹۳] شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلیلش چیست ۴۹۴]؟ دلیلی بر تخییر در مسأله فرعیه نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۰۸

نعم له الافتاء به فی المسألهٔ الأصولیهٔ، فلا بأس حینئذ باختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی، فیعمل بما یفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبههٔ فیه ۴۹۵] [۱].

---

[۱]- ۳: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری ۴۹۶]! او به استناد اینکه فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می‌تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید[۴۹۷]- می‌توانید به اطلاقات تخییر عمل کنید- نتیجتا وقتی او در مسأله اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را انتخاب ننموده، فرضا امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را- یا بالعکس.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۹

و هل التخییر بدوی أم استمراری؟ قضیة الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیة الاطلاقات أیضا کونه استمراریا [۱].

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری

[۱]- ۴: آیا تخییر در خبرین متعارضین، بدوی هست یا استمراری ۴۹۸]؟

مقصود از تخییر بـدوی، این است که اگر احـد الخبرین را اخـذ و به آن عمـل نمودیم دیگر نمی‌توان خبر دوم را اخـذ و به آن عمل نمـود فرضـا اگر جمعه اول، خبر دال بر وجـوب نمـاز جمعه را اخـذ و به آن عمـل نمـودیم، جمعه دیگر نمی‌توان خـبر دال بر عـدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصـود از تخییر اسـتمراری، این است که همیشه و هر روز، تخییر به قـوت خـود، بـاقی هست مثلاـ می‌تـوان جمعه اول، خـبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفته دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعه سوم، هرکدام از آن دو را خواستیم، می‌توانیم، اخذ نمائیم.

مصنف قدّس سرّه: تخییر «مطلقا» استمراری هست.

سؤال: دلیل بر استمراری بودن تخییر چیست؟

جواب: الف: مقتضـای اطلاقـات اخبـار تخییر ماننـد «فموسع علیک بایهما اخـذت» یا «موسع علیک بأیـهٔ عملت» این است که: تخییر، استمراری می‌باشد زیرا تخییر از نظر زمان، مقید به وقت خاصی نشده- اخبار، اطلاق دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۰

تـذکر: این مسئله، منوط بر این است که اطلاقـات مـذکور از جهتی که می‌خواهیم به آن تمسک نمائیم- یعنی: اسـتمرار تخییر- در مقام بیان وارد شده باشد[۴۹۹] و اهمال نداشـته باشد اما اگر بگوئیم اطلاقات مذکور فقط در مقام بیان اصل مسأله تخییر، وارد شده ولی از جهت استمراری بودن تخییر در مقام بیان نیست باید به دلیل دیگر تمسک نمود و آن دلیل، استصحاب است ۵۰۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۱

و توهم أن المتحیّر کان محکوما بالتخییر، و لا تحیّر له بعد الاختیار، فلا یکون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فیهما، فاسد، فإن

ب: استصـحاب: کیفیت اجرای استصـحاب به این نحو است که می‌گوئیم: جمعه اول در اخـذ احد الخبرین، مخیر بودیم و فرضا خبر دال بر وجوب نمـاز جمعه- روایت الف- را اخـذ و طبق آن عمـل نمودیم لکن جمعه دوم، مردد هستیم آیا تخییر به قوت خود، باقی هست یا اینکه باید معینا به همان خبر الف عمل نمود؟

مقتضای استصـحاب، این است که تخییر به قوت خود باقی می‌باشـد پس این جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرین، مخیر هستیم پس مقتضای استصحاب، استمرار تخییر است.

سؤال: کسانی که می‌گویند تخییر، بدوی هست، دلیلشان چیست؟

جـواب: و من قـال بـانه بـدوی اسـتدل بـانه لمـا کـان المراد من التخییر هـو التخییر فی المسألـهٔ الاصولیـهٔ و هـو التخییر فی جعـل احد المتعارضـین حجـهٔ شـرعیهٔ و اخـذه طریقـا محرزا للواقع فلازم ذلک هو وجوب الفتوی بما اختاره اولا و جعل مؤداه هو الحکم الکلی الواقعی المتعلق بافعال المکلفین فلا یبقی بعـد مجال لاختیار الآخر حجهٔ شـرعیهٔ فلا مجال ح لاستصـحاب بقاء التخییر لعدم الشک فی بقـاء التخییر و عـدم کونه متحیرا بعـد الاختیار نعم لو کان التخییر هو التخییر فی المسألـهٔ الفرعیـهٔ یصـح اسـتمرار التخییر لانه ح یکون

كالتخيير بين القصر و الاتمام فى المواطن الاربعة و كالتخيير بين الخصال فللمكلف ان يعمل، بمضمون احد المتعارضين تارة و بمضمون الآخر اخرى فاشار المصنف الى ضعفه بقوله:

و توهم ...[۵۰۱].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۲

التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، و بمعنى آخر[۵۰۲] لم يقع فى خطاب موضوعا للتخيير أصلا، كما لا يخفى [۱].

---

[۱]- توهم: فرد متحيّر، محكوم به تخيير است به عبارت ديگر: موضوع تخيير، شخص متحير است يعنى: شخص متحير نمى‌داند وظيفه‌اش عمل به روايت «الف» هست يا «ب» يا اينكه فرضا هر دو روايت تساقط مى‌كند لذا اطلاقات تخيير، وظيفه او را تعيين نموده و گفته «فموسع عليك بايهما اخذت».

نتيجتا وقتى او احد الخبرين را اخذ و طبق آن عمل نمود، ديگر متحير نيست و موضوعى براى تمسك به اطلاقات يا استصحاب باقى نمى‌ماند كه به آن تمسك نمايد.

دفع توهم: موضوع حكم به تخيير «من تعارض عنده احد الخبران» مى‌باشد يعنى: هركسى كه با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آيا بعد از اخذ احد الخبرين باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقى هست يا اينكه تعارض، منتفى شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرين هم تعارض به قوت خود، باقى هست بنابراين، تحير به‌معناى مذكور از بين نرفته ۵۰۳] پس مى‌توان ابتدا به اطلاقات تخيير تمسك كرد و اگر آن را منع نموده و گفتيد از جهت استمرار تخيير در مقام بيان نيست، نوبت به اجراى استصحاب مى‌رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۳

فصل

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ [۱].

قيل ۵۰۴] بالتعدى ۵۰۵]، لما فى الترجيح بمثل الاصدقية و الأوثقية و نحوهما، مما فيه من

[فصل:] تعدى يا عدم تعدى از مرجحات منصوصه ۵۰۶]

[۱]- سؤال: بنا بر وجوب ترجيح آيا بايد به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجيه اكتفا نمود يا اينكه به مرجحات غير منصوص هم تعدى مى‌شود به عبارت ديگر:

آيا مى‌توان به هر مرجحى- كه سبب اقربيت ۵۰۷] يك خبر، نسبت به خبر ديگر است- تعدى نمود يا نه؟

مثال: فرض كنيد دو روايت داريم كه با يكديگر متعارض هستند لكن راوى يكى «ضابط» و راوى ديگرى «اضبط»[۵۰۸] هست، آيا در اين صورت مى‌توان از مرجحات منصوص به «اضبطيت راوى» هم تعدى نمود يا نه؟

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۴

الدلالة على أن المناط فى الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع ۵۰۹]، و لما فى التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب، و لما فى التعليل بأن الرشد فى ۵۱۰] خلافهم ۵۱۱].

و لا يخفى ما فى الاستدلال بها:

اما الأول: فإن جعل خصوص شـيء فيه جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار[۵۱۲] فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته فى مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا فافهم.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۵

و اما الثانى: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة فى نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة فى الصدر الأول بين الرواة و أصحاب الائمة- عليهم السّلام- موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية و لو لم يوجب إلّا أقربية ذى المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

---

[۱]- جواب: بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده‌اند.

تذکر: مصنف قدّس سرّه ابتدا وجوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته‌اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ- یا اشکال- مصنف را نسبت به آن وجه بیان می‌کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیت و اوثقیت راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیت یا اوثقیت راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می‌گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتا می‌گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می‌نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می‌نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضا در اصدقیت و اوثقیت، جهت ارائه و طریقیت به واقع وجود دارد[۵۱۳] لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیت و کاشفیت آن‌ها باعث می‌شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریق باشد، عنوان

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۶

مرجحیت داشته باشد؟

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیت یا اوثقیت مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می‌شود در «ما نحن فیه» مرجحیت صرف، مطرح نیست بلکه مسئله، تعبدی هست و هنگامی که مرجحیت، تعبدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص ۵۱۴]، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسئله، باعث می‌شود که هر ظن یا اماره‌ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد- گرچه ظن حاصل از آن‌ها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی‌توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی‌توان تعدی کرد.

قوله: «لا سیما قد ذکر فیها ما[۵۱۵] لا یحتمل ۵۱۶] الترجیح به الا تعبدا فافهم ۵۱۷]».

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۱۷

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه السّلام در آن روایت، چنین بود: «فان المجمع علیه لا ریب فیه».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «ریب» کمتری دارد[۵۱۸] نه مطلقا.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ـ ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود- به آن مزیت تعدی می‌نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است ۵۱۹] لکن مصنف قدّس سرّه می‌فرمایند: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده نمود و الا اگر بتوان عدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مذکور، متوقف بر این است که روایت مجمع علیه و مشهور «فی نفسه»- قطع نظر از روایت معارض و مخالف- «مما لا ریب فیه» نباشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱۸

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صدر اول، قریب به زمان صدور اخبار[۵۲۰] و غالبا حال روات، معلوم بوده لذا شهرت بین راویان و اصحاب، چه‌بسا موجب می‌شود که انسان «عرفا»[۵۲۱] اطمینان به صدور روایت پیدا کند به نحوی که حقیقتا صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنا بر امکان اراده این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیدا کند- به نحوی که عرفا آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد- می‌توان تعدی نمود.

«و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقربیهٔ الی الواقع بالاضافهٔ الی معارضه»[۵۲۲].

وجه سوم: امام علیه السّلام طبق بعضی از روایات فرموده‌اند: خبر مخالف عامه را اخذ نمائید و علتش را چنین ذکر کرده‌اند: «فان الحق فیما خالفهم»، «ففیه الرشاد» یا مثل این تعبیر: «بان الحق و الرشد فی خلافهم» یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می‌شود که هرچه در آن «رشد» باشد- به واقع، نزدیک‌تر باشد- نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح‌تر: قضیه مذکور، غالبیه است- نه دائمیه- یعنی: روایات مخالف عامه، غالبا مطابق واقع می‌باشد لذا می‌گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملاک ترجیح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتا به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می‌نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱۹

و اما الثالث: فلاحتمال أن یکون الرشد فی نفس المخالفهٔ، لحسنها [۱].

و لو سلم أنه لغلبهٔ الحق فی طرف الخبر المخالف، فلا ـ شبههٔ فی حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهةٔ، و لا بأس بالتعدی منه إلی مثله، کما مر آنفا [۲].

---

[۱]- رد وجه سوم: در تعلیل امام علیه السّلام- بان الحق فیما خالفهم- سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول ۵۲۳]: احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد[۵۲۴] به عبارت دیگر:

نفس مخالفت با عامه- قطع نظر از اینکه مطابق واقع هست- از نظر معصومین علیهم السّلام دارای حسن هست.

نتیجه: بنا بر احتمال مذکور، نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود.

[۲]- احتمال دوم: اگر قبول کنیم، اینکه فرموده‌اند «ان الرشد فی خلافهم» به خاطر این است که غالبا حق در جانب روایتی هست که با عامه، مخالف است «فلا شبهة فی حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا او جهة»

توضیح ذلک: غالبا رشد و حق در جانب روایتی هست که با عامه مخالفت دارد[۵۲۵]

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۰

و منه ۵۲۶] انقدح حال ما إذا کان التعلیل لأجل انفتاح باب ۵۲۷] التقیة فیه، ضرورة[۵۲۸] کمال

و اخذ خبر مخالف به جهت این است که غالبا آن خبر، با واقع، مطابق است لکن قبلا[۵۲۹] هم اشاره نمودیم که اگر خبر موافق عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، وثوق پیدا می‌کنیم که خبر موافق یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده ۵۳۰] یا اگر صادر هم شده باشد برای بیان حکم واقعی نبوده ۵۳۱] بلکه تقیة صادر شده لذا مصنف قدّس سرّه فرمودند: ممکن است موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لا حجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۱

الوثوق بصدوره کذلک، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به فی الصدر الأول، لقلة الوسائط و معرفتها [۱].

هذا مع ۵۳۲] ما فی عدم بیان الامام- علیه السّلام- للکلیة کی لا یحتاج السائل إلی إعادة السؤال مرارا [۲].

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می‌گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود.

آری اگر شما به مزیتی برخورد نمودید که آن مرجح، سبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش ۵۳۳] مختل باشد، اشکالی در تعدی از مرجحات منصوص به آن مرجح ۵۳۴]، نیست ۵۳۵] اما شما چگونه می‌توانید مرجحی با آن ویژگی پیدا کنید؟

[۱]- احتمال سوم: احتمال دیگر، این است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح است- نه از جهت اینکه «حق» در جانب خبر مخالف است- اما به خلاف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسد است و اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و ....

[۲]- تذکر: صرف‌نظر از اشکالات ثلاثه قبل، مصنف قدّس سرّه سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر نموده‌اند[۵۳۶].

۱: وقتی سائل درباره حدیثین متعارضین از امام علیه السّلام سؤال کرد، امام علیه السّلام یک

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۲

و ما فی أمره- علیه السّلام- بالإرجاء بعد فرض التساوی فیما ذکره من المزایا المنصوصة، من الظهور فی أن المدار فی الترجیح علی المزایا المخصوصة، کما لا یخفی ۵۳۷] [۱].

ضابطه کلی برای او بیان نفرمودند[۵۳۸]. تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود[۵۳۹] و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می‌بود، امام علیه السّلام یک ضابطه کلی بیان می‌فرمودند تا سائل در تمام موارد، طبق

آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می‌شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[۱]- ۲: بعد از آنکه راوی، دو روایت را از تمام جهات، متساوی فرض کرد- و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شما بیان نمودید، متعادل هستند- امام علیه السّلام امر به توقف نمودند- «فارجه حتی تلقی امامک»- لذا می‌گوئیم این مسئله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۳

ثم إنه ۵۴۰] بناء علی التعدی حیث کان فی المزایا المنصوصة ما لا یوجب الظن بذی المزیة و لا أقربیته، کبعض صفات الراوی مثل الأورعیة أو الأفقهیة، إذا کان موجبهما مما لا یوجب الظن أو الأقربیة، کالتورع من الشبهات، و الجهد فی العبادات، و کثرة التتبع فی المسائل الفقهیة أو المهارة فی القواعد الأصولیة، فلا وجه للاقتصار علی التعدی إلی خصوص ما یوجب الظن أو الأقربیة، بل إلی کل مزیة، و لو لم تکن بموجبه [بموجبة] لأحدهما، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- ۳: بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باید به هر مرجحی تعدی نمود گرچه آن مزیت، موجب اقربیت خبر به واقع یا ظن به واقع نباشد[۵۴۱] و علتش این است که در بین مرجحات، افقهیت و اورعیت راوی به چشم می‌خورد که آن دو،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۴

و توهم أن ما یوجب الظن بصدق أحد الخبرین لا یکون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجیة للظن بکذبه حینئذ، فاسد. فإن الظن بالکذب لا یضر بحجیة ما اعتبر من باب الظن نوعا، و إنما یضر فیما أخذ فی اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم یؤخذ فی اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلک [۱].

موجب اقربیت یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب‌زنده‌داری می‌کند و از تمام شبهات مالی و غیر مالی اجتناب می‌نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع می‌شود؟

جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضا با پنج واسطه، روایت را از امام علیه السّلام شنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه السّلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع نمی‌باشد.

سؤال: آیا افقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائل فقهی، تتبعات زیادی نموده ۵۴۲]، فرضا اقوال سائرین را هم می‌داند امّا این مسئله، موجب ظنّ به واقع یا اقربیت خبر آن راوی به واقع نمی‌شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می‌شود نه موجب اقربیت خبر به واقع لذا اگر کسی قائل به تعدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید- و ترجیح دهد- اعم از اینکه آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع بشود یا نشود.

[۱]- توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرین پیدا کند[۵۴۳]، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۵

- و معارض- آن هست نتیجتا وقتی ظن به کذب خبر دیگر، حاصل شد آن خبر به طور کلی از حجیت ساقط می‌شود[۵۴۴] پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لا حجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می‌شود لکن سؤال ما

این است که: آیا با ظن به کذب، آن خبر از حجیت، ساقط می‌شود و آیا در حجیت خبر، معتبر است که ظن به خلاف نداشته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است ۵۴۵] ظنّ برخلاف، در حجیت آن، قادح نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایهٔ- ص ۲۰۵- برایتان نقل می‌کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن برخلاف نمی‌باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظن به خلاف مراد، حاصل بشود یا نشود حتی ظواهر در مورد کسانی که ظن به خلاف مراد متکلم دارند، حجیت دارد مثلاـ اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش حجت است زیرا حجیت ظواهر الفاظ از باب ظن نوعی هست و ظن برخلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلا گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۶

هذا مضافا إلی اختصاص حصول الظن بالکذب بما إذا علم بکذب أحدهما صدورا، و إلا یوجب [یوجبه الظن بصدور أحدهما لإمکان صدورهما مع عدم إرادهٔ الظهور فی أحدهما أو فیهما، أو إرادته تقیهٔ، کما لا یخفی [۱].

«ما نحن فیه» فرض ما این است که در حجیت اخبار- چه از نظر صدور[۵۴۶] چه ظهور[۵۴۷] و چه جهت صدور[۵۴۸]- ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفه شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه السّلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید[۵۴۹].

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده‌ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست ۵۵۰].

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می‌شود، می‌گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[۱]- ب: اصلا قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده باشد[۵۵۱].

«[۵۵۲] حتی قطع به صدور، لازمه‌اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۷

نعم ۵۵۳] لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیهٔ فی أقوی الدلیلین لوجب الاقتصار علی

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد[۵۵۴] یا احدهما تقیهٔ صادر شده باشد[۵۵۵]».

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر نیست مگر در یک مورد که: اگر خارجا علم اجمالی داشته باشیم که «احد الخبرین» مجعول است منتها نمی‌دانیم خبر «الف» مجعول است یا خبر «ب» در این صورت اگر بعد از علم اجمالی، ظن به صدق احدهما حاصل شد[۵۵۶] قهرا ظن به صدق، ملازم با ظن به کذب خبر دیگر است- «... کالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالاـ علی احد الإناءین الذین علم اجمالاـ بنجاسهٔ احدهما حیث ان هذا الظن یلازم مرجوحیهٔ احتمال انطباقه علی الاناء الآخر

...»[۵۵۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۸

ما یوجب القوهٔ فی دلیلیته و فی جههٔ إثباته و طریقیته، من دون التعدی إلی ما لا یوجب ذلک، و إن کان موجبا لقوهٔ مضمون ذیه ثبوتا، کالشهرهٔ الفتوائیهٔ أو الأولویهٔ الظنیهٔ و نحوهما، فإن المنساق ۵۵۸] من قاعدهٔ أقوی الدلیلین أو المتیقن منها، إنما هو الأقوی دلالهٔ، کما لا یخفی. فافهم [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیهٔ» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می‌فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی به مزایای غیر منصوص، این است که:

اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعیّنا» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود[۵۵۹] در این صورت باید به آن مزیتی اقتصار نمائید که موجب قوت. دلیلیت دلیل می‌شود[۵۶۰]- دلیلیت دلیل هم با سه جهت، قائم می‌شود: ۱- صدور ۲- ظهور ۳- جهت صدور- پس به هر مزیتی که باعث قوت دلیلیت دلیل شود، اقتصار می‌کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلیلیت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست لکن روایتی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی‌توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می‌کند[۵۶۱] با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۹

فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فی موارد الجمع و التوفیق العرفی، و لا یعمها ما یقتضیه الأصل فی المتعارضین، من سقوط أحدهما رأسا و سقوط کل منهما فی خصوص مضمونه، کما إذا لم یکونا فی البین، فهل التخییر أو الترجیح یختص أیضا بغیر مواردها أو یعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصاری ما یقال فی وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجیهٔ- سؤالا و جوابا- هو التخییر أو الترجیح فی موارد التحیر، مما لا یکاد یستفاد المراد هناک عرفا، لا فیما یستفاد و لو بالتوفیق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادهٔ عند أبناء المحاورهٔ [۱].

خلاصه: اگر ملاک تعدی، این است که «ذی المزیهٔ» مندرج تحت اقوی الدلیلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم که موجب قوت دلیلیت دلیل است- نه مرجحات مضمونی.

قوله: فافهم ۵۶۲].

[فصل:] آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟

[۱]- قبل از بیان پاسخ مسئله مختصرا به ذکر بعضی از مطالب گذشته می‌پردازیم:

۱- ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۳۰

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورود» تعارض نیست.

۲- قبلا- بیان کردیم که مقتضای اصل اولی [۵۶۳]، بین خبرین متعارضین، بنا بر طریقیت، این است که «احدهما» به طور کلی از حجیت، ساقط می‌شود[۵۶۴] و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می‌شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعا «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی را که علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست [۵۶۵] هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می‌شوند.

۳- گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعیین» می‌توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع‌بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی‌باشد.

۴- ضمنا بیان کردیم که مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و کأنّ «اجماعی» هست که باید احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم [۵۶۶]، معیّنا طبق همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین»[۵۶۷] مخیر هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۱

تذکر: مصنف قدّس سرّه اخبار[۵۶۸] دالّ بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی را که اخبار علاجیه بیان کرده- از وجوب ترجیح یا تخییر- شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیله خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می‌کنیم- مثلا بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می‌کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می‌گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤالا و جوابا[۵۶۹]» در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است- از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم السّلام هم حکم همان موارد را بیان نموده‌اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح [۵۷۰] در موارد «تحیّر» است مثلا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می‌گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می‌ماند که وظیفه‌اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۲

و یشکل بأن مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی أذهانهم علی وجه وثیق، لا یوجب اختصاص السؤالات بغیر موارد الجمع، لصحّة السؤال بملاحظة التحیّر فی الحال لأجل ما یتراءی من المعارضة و إن کان یزول عرفا بحسب المآل، أو للتحیّر فی الحکم واقعا و إن لم یتحیر فیه ظاهرا، و هو کاف فی صحته قطعا [۱].

متوجه می‌شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش [۵۷۱] حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تـذکر: در مثال مـذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصـلا تحیری ندارنـد تا احـدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیرا به یکی از آن دو عمل نمایند.

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و مختص غیر آن موارد است.

[۱]- اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله- در موارد جمع عرفی ۵۷۲]- و ارتکازی بودن آن، سبب نمی‌شود که سؤالات سائلین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم ۵۷۳] و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۳۳

مع إمکان ۵۷۴] أن یکون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطریقهٔ المتعارفهٔ بین أبناء

۱- در موارد جمع عرفی هم «فی الحـال»[۵۷۵] تحیر است گرچه مآلا- زائـل می‌شود مثلا وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیـدا العالم را می‌شـنویم «آنـا مـا» تحیری هست که آیـا زیـد از عموم عام، خارج شـده یا نه البته بعـد از تأمل، تحیر مـذکور، زائل می‌شود و انسان متوجه می‌شود که مثلاـ بایـد عام را بر خاص حمل نمایـد[۵۷۶] لـذاست که می‌گوئیم تحیّر بـدوی مـذکور، کافی هست در اینکه از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه السّلام هم شامل آن موارد بشود.

۲- ممکـن اسـت سؤال بـه ملاحظه تحیر سائل در «حکم واقعی» باشـد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبـارت دیگر: در اخبـار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شـیء هست که فرضا شرب تتن که درباره‌اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می گـوئیم چـون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائـل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می‌نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۳۴

المحاورهٔ، و جلّ العناوین المأخوذهٔ فی الأسئلهٔ لو لا کلها یعمها، کما لا یخفی [۱].

و دعوی أن المتیقن منها غیرها مجازفهٔ، غایته أنه کان کذلک خارجا لا بحسب مقام

متعارضین گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[۱]- ۳- امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شایـد برای راوی، احتمال ردع و منع شارع ۵۷۷] در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لـذا او «مطلقـا» سـؤالی از موارد جمع عرفی و سـایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امـام علیه السّـلام پاسـخ او را بیـان نموده‌اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آن‌ها شامل جمع عرفی می‌شود مخصوصا که در بعضـی از روایات، چنین عبـاراتی آمـده: یتنـازعون فی الحـدیثین «مختلفین»، کیف نصـنع بالخبرین «المختلفین»، یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقـهٔ بحـدیثین «مختلفین»[۵۷۸] لذا می گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارنـد اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آن‌ها- از موارد جمع عرفی- با یکدیگر اختلاف دارند[۵۷۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۳۵

التخاطب، و بذلک ۵۸۰] ینقدح وجه القول الثانی [۱].

[۱]- «[۵۸۱] اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤال‌ها و جواب‌ها غیر موارد جمع عرفی است ۵۸۲] و با وجود قدر متیقن نمی‌توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می‌شود نه قدر متیقن خارجی ۵۸۳] و الا- هر مطلقی دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سؤالات و جواب‌ها هست اما اینکه غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه‌ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی ۵۸۴]: «قدر متیقن بر دوگونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب ۵۸۵]: هر کلی و مطلقی دارای یک قدر متیقن در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۶

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی، دارای فرد یا افراد بارز (مسلم الفردیه) است فرضا قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن ۵۸۶]، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضا مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌نمایند که می‌گوید: هرکس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبة» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا- در مقام بیان باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالا- بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد[۵۸۷]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبة» و آن را به ایمان، مقید ننمودید، مولا علیه او احتجاج می‌نماید که اصل بحث ما درباره

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۷

اللهم إلا- أن یقال ۵۸۸]: إن التوفیق فی مثل الخاص و العام و المقید و المطلق، کان علیه السیرة القطعیة من لدن زمان الأئمة علیهم السّلام، و هی کاشفة إجمالا عما یوجب تخصیص أخبار العلاج بغیر موارد التوفیق العرفی، لو لا دعوی اختصاصها به، و أنها سؤالا و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج فی موارد التحیر و الاحتیاج، أو دعوی الإجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ینافیها [لا- ینافیهما] مجرد صحة السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناک ظهور أنه لذلک، فلم یثبت بأخبار العلاج ردع عما هو علیه بناء العقلاء و سیرة العلماء، من التوفیق و حمل الظاهر علی الأظهر، و التصرف فیما یکون صدورهما قرینة علیه، فتأمل ۵۸۹] [۱].

عتق رقبه مؤمنه بود»[۵۹۰].

[۱]- مصنف قدّس سرّه درصدد اثبات قول مشهور هستند- یعنی: اخبار علاجیه، شامل موارد جمعی عرفی نیست.

توضیح ذلک: از زمان ائمه علیهم السّلام تاکنون سیره عقلا و ابناء محاوره، این بوده که بین «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر»[۵۹۱] و

«مطلق و مقید» جمع می‌نمودند، مثلا مطلق را بر

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۳۸

مقید و عام را بر خاص حمل می‌کردند و استمرار سیره مذکور «اجمالا» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیره قطعیه مستمره اجمالا کشف می‌کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است- «... لو لا-[۵۹۲] دعوی اختصاصها به و انها سؤالا- و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج ...».

اگر قائل به تخصیص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می‌شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعا از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی می‌باشد.

سؤال: کسانی که می‌گویند موارد جمع عرفی «تخصصا» از اخبار علاجیه، خارج می‌باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه درصدد «استعلاج ۵۹۳] و علاج» در موارد «تحیر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه السّلام استعلاج نموده و امام علیه السّلام علاج را بیان نموده‌اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحیر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحیر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه السّلام استعلاج نماید لذاست که می‌گوئیم موارد

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۳۹

جمع عرفی تخصصا از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعا داخل آن نیست ۵۹۴].

قوله: «لو لا دعوی اختصاصها به .... او دعوی ۵۹۵] الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ...».

ممکن است ادعا شود اصلا اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم ۵۹۶] و احتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «و لا ینافیها[۵۹۷]

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۰

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر و أيهما أظهر، و قد ذكر فيما اشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بيان ضعفها: [۱].

[و لا- ينافيهما] مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك فلم يثبت ۵۹۸] باخبار العلاج ردع عما هو عليه ...».

[فصل:] مرجحات نوعیه دلالیّه

اشاره

[۱]- قبلا[۵۹۹] وضع تعارض ظاهر و اظهر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی‌شود بلکه ظاهر را بر اظهر[۶۰۰] حمل می‌نمایند[۶۰۱] لکن این مسئله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی:

بدانیم «هذا اظهر و ذاک ظاهر»- مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود- مانند: عام و مطلق-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۱

منهـا: مـا قیـل فی ترجیـح ظهور العموم علی الإطلاق، و تقـدیم التقییـد علی التخصـیص فیما دار الأمر بینهما، من کون ظهور العام فی العموم تنجیزیـا، بخلاـف ظهور المطلق فی الإطلاق، فإنه معلق علی عـدم البیان، و العام یصـلح بیانا، فتقـدیم العام حینئـذ لعـدم تمامیة مقتضی الإطلاق معه، بخلاف العکس ۶۰۲]، فإنه موجب لتخصیصه

و ندانستیم کدام دلیل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسئله چیست؟

به عبـارت دیگر: یـک عـام و یک مطلق داریم لکن نمی‌دانیم دلالت عام بر عموم، اظهر است یا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آیا با مطلق، عام را تخصیص بزنیم یا اینکه به وسیله عام، مطلق را مقید نمائیم؟

فرض کنیـد عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شـده- «العلماء» جمع محلّی به لام و برای افاده عموم، وضع شـده و شامل تمام علما فاسـقا کـان او عادلاـ می‌شود- و مطلقی، منـافی بـا عـام به صورت «لا تکرم الفاسق» وارد شـده- بنا بر اینکه مفرد محلّی به لام، افاده عموم ننماید[۶۰۳] و معنـای لا تکرم الفاسق این باشـد: طبیعت فاسق را اکرام نکن اعم از اینکه عالم باشـد یا جاهل- که قهرا بین آن دو، درگیر هستیم و باید ببینیم آیا عموم عام، اظهر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۲

بلا وجه إلا علی نحو دائر. و من أن التقیید أغلب من التخصیص.

و فیه: إن عـدم البیان الذی هو جزء المقتضـی فی مقدمات الحکمة، إنما هو عدم البیان فی مقام التخاطب لا إلی الأبد، و أغلبیة التقیید مع کثرة التخصیص بمثابة قد قیل:

ما من عام إلا و قـد خص، غیر مفیـد، فلا بدّ فی کل قضـیة من ملاحظة خصوصـیاتها الموجبة لأظهریة أحدهما من الآخر، فتدبر[۶۰۴] [۱].

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا اینکه اطلاق مطلق، اظهر می‌باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزنیم:

جـواب: امـوری برای تعیین اظهر از ظـاهر، بیـان شـده که هیـچ‌یک، مورد قبول مصـنف قـدّس سـرّه نیست که اینـک به توضیـح آن می‌پردازیم.

۱- ترجیح عموم بر اطلاق

[۱]- گفته‌اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلقی- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفاسق»- که عام، مقید مطلق باشـد یا مطلق، مخصص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام- مانند «العلماء»- در عموم به خاطر «وضع»

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۳

عام است یعنی: واضع، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شـرط و قیـدی نـدارد به خلاف دلالت مطلق ۶۰۵] بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت ۶۰۶] است ۶۰۷].

یکی از مقـدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا

اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد[۶۰۸].

خلاصه، اینکه دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می‌تواند «لا ـ تکرم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی‌باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید. امّا اگر در شرائط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا ـ تکرم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می‌شود، قهرا «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می‌آید– الف: تخصیص

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۴

بلا مخصص. ب: تخصیص علی وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکرم الفاسق» بخواهید عموم «اکرم العلماء» را تخصیص بزنید، مستلزم تخصیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصیص عام به وسیله اطلاق «لا تکرم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشته باشد[۶۰۹] و اطلاق آن‌هم متوقف بر این است که عام را تخصیص بزند و الا اگر عام را تخصیص نزند، عام برای مطلق به منزله بیان قید می‌شود و اگر چنین شد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد پس تخصیص عام به وسیله اطلاق، متوقف بر اطلاق مطلق است و اطلاق آن‌هم متوقف بر تخصیص است– اگر تخصیص بزند، مطلق است چنانچه تخصیص نزند، عام، بیان قید می‌شود و قهرا اطلاق از بین می‌رود.

قوله: «و فیه ان عدم البیان الذی هو جزء المقتضی ...».

رد وجه اول: اینکه گفتید دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می‌باشد، پاسخش این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشروط به عدم بیان قید است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم البیان»– که جزء مقدمات حکمت است– عدم بیان در مقام تخاطب است یعنی:

نباید «لا تکرم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشته باشد[۶۱۰] نه «الی الا بد»[۶۱۱]. اما اگر ابتدا «لا تکرم الفاسق» صادر شد و بعدا هم «اکرم العلماء» صادر گشت و عمومش شامل عالم فاسق و غیر فاسق شد، مضر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جمله

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۵

«لا تکرم الفاسق» منعقد شد[۶۱۲]– چون در حین تخاطب، قیدی نداشت– پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد[۶۱۳] و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می‌باشند.

تذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب ۶۱۴] از جمله، مسأله «دور» برای شما مشخص شد زیرا تمام آن‌ها متوقف بر این مسئله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقیید اغلب من التخصیص».

ب: وجه دوّم برای تقدیم عام بر مطلق، این است که: تقیید مطلقات بیش از تخصیص عمومات است ۶۱۵] به عبارت دیگر: کثرت تقیید، قرینه بر این است که در «ما نحن فیه» مطلق را مقید نمائیم نه اینکه قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولا» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می‌باشد.

چگونه می‌گوئید تقیید مطلقات، بیش از تخصیص عمومات است درحالی‌که گفته‌اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

برفرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عام و اظهریت آن، نمی‌شود و ظنّ حاصل از آن‌هم که حجیت ندارد پس وجه دوم هم مردود است.

نتیجه: در هر مورد باید به خصوصیات و قرائن مقام، توجه نمود اگر «اظهریت» احدهما بر دیگری معلوم شد، همان را مقدم می‌نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود- علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله.[۶۱۶]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۲۴۶

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۲۴۶

و منها: ما قیل فیما إذا دار بین التخصیص و النسخ- کما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصا أو یکون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه- فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ، من غلبة التخصیص و ندرة النسخ.

و لا یخفی أن دلالة الخاص أو العام علی الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلی الوجه العقلی فی تقدیم التقیید علی التخصیص کان اللازم فی هذا الدوران تقدیم النسخ علی التخصیص أیضا[۶۱۷]، و إن غلبة التخصیص إنما توجب أقوائیة ظهور الکلام فی الاستمرار و الدوام من ظهور العام فی العموم إذا کانت مرتکزة فی أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من قرائن المکتنفة بالکلام، و إلّا فهی و إن کانت مفیدة للظن بالتخصیص، إلا أنها غیر موجبة لها، کما لا یخفی [۱].

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ

[۱]- مصنف قدّس سرّه در ما نحن فیه دو مورد را ذکر کرده‌اند:

۱- اگر خاصی- مانند یحرم اکرام زید- وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مکلفین به خاص هم عمل نمایند لکن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی- مانند: اکرم العلماء- از طرف مولا صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بین اینکه عام، ناسخ خاص باشد[۶۱۸] یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اکرام تمام علما- غیر از زید-

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۲۴۷

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می‌باشد، «العلماء» جمع محلّی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می‌باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می‌باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزنیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است ۶۱۹].

۲- فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن‌هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده‌اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرم زیدا العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که: معلوم نیست آیا «لا تکرم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می‌کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما- از جمله، زید- واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده

پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۸

خاص است- آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن ۶۲۰]؟

تذکر: دو[۶۲۱] ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد- ظهور در عموم و ظهور در استمرار- و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرم العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرم العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما- حتی زید- واجب بود منتها از امروز[۶۲۲] وجوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته‌اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می‌شود[۶۲۳] پس کأنّ دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ- دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدّس سرّه: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می‌دادند[۶۲۴]، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۹

طبق همان دلیل در بحث فعلی ۶۲۵] هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار[۶۲۶] به سبب اطلاق است ۶۲۷] و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می‌باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتا مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود- یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می‌کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می‌نمائیم.

تذکر: آنچه را اخیرا ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می‌شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به‌طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده- یعنی: قرینه‌ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن‌ها ضعیف شود، مسئله، مورد قبول است و الا کثرت تخصیص و قلت نسخ- در عالم واقع- سبب نمی‌شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود.

خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوائیت و اظهریت «استمرار» می‌شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۵۰

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل فى التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السّلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التزام نسخها [نسخهما] بها و لو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى [۱].

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[۱]- در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضا اگر وقت عمل به عامی- مانند: اکرم العلماء- ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصصی- مانند: لاـ تکرم زیدا العالم- ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت ۶۲۸] و قبیح است.

پس لازم است که مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود[۶۲۹].

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده ۶۳۰] لکن اخبار خاصی هم ده‌ها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السّلام- بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات- صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست- و لو قیل بجواز نسخهما [ای الکتاب و السنهٔ] بالروایهٔ عنهم علیهم السّلام کما تری ۶۳۱]- بلکه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن- یا سنت نبوی- می‌دانند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۱

فلا محیص فی حله من أن یقال: إن اعتبار ذلک حیث کان لأجل قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ، و کان من الواضح أن ذلک فیما إذا لم یکن هناک مصلحهٔ فی إخفاء الخصوصات أو مفسدهٔ فی إبدائها، کإخفاء غیر واحد من التکالیف فی الصدر الأول، لم یکن بأس بتخصیص عموماتهما بها، و استکشاف أن موردها کان خارجا عن حکم العام واقعا و إن کان داخلا فیه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنی رفع الید بها عن ظهور تلک العمومات بإطلاقها فی الاستمرار[۶۳۲] و الدوام أیضا، فتفطن ۶۳۳] [۱].

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است- لبعد النسخ الکثیر فی الشریعهٔ الواحدهٔ[۶۳۴].

[۱]- جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می‌باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می‌باشد لکن باید توجه داشت که «قبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۲

اخفاء این امر[۶۳۵]، مصلحت بالاـتری نهفته است که در این موارد[۶۳۶] اگر مولاـ تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبحی لازم نمی‌آید[۶۳۷] نتیجتا با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می‌شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما اینکه بسیاری از احکام تدریجا بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام معلوم می‌شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‌اند[۶۳۸].

تذکر: با توجه به همان مسئله- که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ...- ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده‌اند- به ملاحظه مصلحت

در اخفا یا مفسده در اظهار- لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السّلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی: آن حکم، منقطع شده- استمراری که از آن فهمیده می‌شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می‌شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعدا کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۳

فرد[۶۳۹] در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جیدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده‌اند:

حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان کان ینافی قاعدة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة فی ابتداء النظر الا ان المبرهن علیها فی محلها انها فیما لم تقتضی المصلحة تأخیره عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فیه اصلا فیکون تکلیف الناس ما یقتضیه ظواهر الکتاب و السنة اتکالا علی الاصول اللفظیة و لا غرو فیه اصلا فانه کما اقتضت المصلحة بدرج احکام الاسلام و الرجوع الی الاصول العقلیة قبل البیان حتی ورد انهم فی صدر الاسلام ما کانوا مکلفین الا بالتوحید و اعتقاد الرسالة فی مرة عشرین سنین کذلک اقتضت تأخیر البیان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل فی الآثار و الاخبار یوجب القطع بذلک فانه رب عام نبوی و خاص عسکری و لا سیما ما دل علی ان الحجة المنتظر عجل اللّه فرجه اذا ظهر یحکم ببطون کلام اللّه و ربما بما انطوت علیه صحیفة فاطمة علیها السّلام کما یظهر من روایة جابر و غیرها و ما ورد فی اخفاء علی علیه السّلام ما جمعه من الآیات ضرورة عدم نسخ الدین فی زمان ظهوره علیه السّلام فلیس الوجه فی ذلک الا ان الائمة کانوا مأمورین باظهار ما اظهروه فی ازمنتهم علی حسب ما تقتضیه المصلحة الا ان هذا الوجه کما یصحح التخصیص یصحح النسخ ایضا بالتزام ایداع النبی صلّی اللّه علیه و آله الناسخ عند الامام علیه السّلام کی لا ینافی تکمیل الدین فی زمان النبی صلّی اللّه علیه و آله و کون الوصی حافظا لما بلغه الرسول صلّی اللّه علیه و آله فلا یحصل لنا القطع ح باغلبیة التخصیص لکن بناء الفقهاء علی الحمل علی التخصیص دون النسخ ثم ان ما ذکر لا یختص بالمخصصات المذکورة بل یجری فی جمیع الصوارف المتأخرة عن ازمنة العمل بالظواهر[۶۴۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۴

فصل

لا إشکال فی تعیین الأظهر لو کان فی البین إذا کان التعارض بین الاثنین، و اما إذا کان بین الزائد علیهما فتعینه ربما لا یخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام فی اشتباه و خطأ، حیث توهم أنه إذا کان هناک عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، کان اللازم ملاحظة النسبة بینه و بین سائر الخصوصات بعد تخصیصه به، فربما تنقلب النسبة إلی عموم و خصوص من وجه، فلا بدّ من رعایة هذه النسبة و تقدیم الراجح منه و منها، أو التخییر بینه و بینها لو لم یکن هناک راجح، لا تقدیمها علیه، إلا إذا کانت النسبة بعده علی حالها [۱].

[فصل:] در انقلاب نسبت

[۱]- تذکر: قبلا به نحو تفصیل بیان کردیم که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشکالی در تعیین اظهر وجود ندارد یعنی: اظهر بر ظاهر، مقدم می‌شود- ظاهر را بر اظهر، حمل می‌نمایند- لکن این مسئله در صورتی است که تنافی، بین «دو دلیل» باشد نه بیش از دو دلیل.

اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- تعیین اظهر «لا یخلو عن خفاء»، محل اشکال واقع شده و برای بعضی از اعلام ۶۴۱]، اشتباه و خطائی هم رخ داده زیرا ایشان توهم نموده‌اند که فرضا اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که با یکدیگر متعارضند و آن عام به وسیله یکی از دو خاص، تخصیص خورده باشد در این صورت، لازم است که نسبت عام مخصّص ۶۴۲] را با خاص دیگر ملاحظه نمود چون ممکن است نسبت بین آن عام و خاص دیگر، منقلب شده باشد[۶۴۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۵

مثال: آن سه دلیل متعارض- عام و دو خاص- را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف:

اکرم العلماء. ب: لا تکرم الفساق من العلماء. ج: لا تکرم النحویین من العلماء.

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می‌باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «العلماء» علماء عدول است و علماء فاسق، تحت اکرم العلماء نیستند. اکنون که می‌خواهیم اکرم العلماء را با خاص دیگر- یعنی: لا تکرم النحویین- نسبت‌سنجی نمائیم، بعض الاعلام توهم نموده و فرموده‌اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و لا تکرم النحویین را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «اکرم العلماء» بعد از تخصیص ۶۴۴] و «لا تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «اکرم العلماء» می‌باشد و نسبت بین آن و بین «لا تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصص و «لاـ تکرم النحویین»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع هستند. عالم نحوی فاسق، مشمول لا تکرم النحویین است نه اکرم العلماء[۶۴۵] و عالم عادل غیر نحوی- فقیه عادل- مشمول اکرم العلماء می‌باشد و در یک مورد هم متعارضند

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۶

و آن: عالم عادل نحوی می‌باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می‌گوید باید او اکرام شود اما لا تکرم النحویین می‌گوید نباید او اکرام شود.

همان‌طور که مشاهد نمودید، قبل از تخصیص ۶۴۶]، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد- نتیجتا باید همین نسبت را رعایت نمود- و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعض الاعلام فرموده‌اند: مگر اینکه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود[۶۴۷] که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیله خاص، عام را تخصیص می‌زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: اکرم العلماء.

ب: لا تکرم النحویین. ج: لا تکرم الاصولیین.

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هریک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزنیم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی‌شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می‌توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج»- هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه‌ای از فرمایش بعض الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده‌اند که اینک به توضیح آن

می‌پردازیم.

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۲۵۷

و فيه: إن النسبة إنما هى بملاحظة الظهورات، و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره، و إن انثلم به حجيته، و لذلک ۶۴۸] يكون بعد التخصيص حجة فى الباقى، لأصالة عمومه بالنسبة إليه ۶۴۹] [۱].

---

[۱]- اشکال: در محل بحث با یک عام و دو خاص، مواجه هستیم که هرکدام دارای یک ظهور هستند و تعارض، بین «ظهورات» آن‌ها هست نتیجتا وقتی «اکرم العلماء» را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد[۶۵۰]. منتها بعد از تخصیص، «حجیت» ظهور مذکور، فرق می‌کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه اینکه اصلا در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصیص به وسیله مخصص منفصل ۶۵۱]، صورت گرفته- نه متصل ۶۵۲]- یعنی: به مجرد اینکه عام، صادر شد، ظهورش هم

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۲۵۸

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعى ۶۵۳] لا يكون مستعملا فى العموم قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه؟ [۱].

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتدا که مولا فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیدا کرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا- تکرم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیله آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی‌شود اصل ظهور عام از بین برود[۶۵۴] لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام- در عموم- به قوت خود، باقی هست، نتیجتا باز هم بین آن عام و خاص دیگر- یعنی:

لا تکرم النحويين- تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا تکرم النحويين» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی ۶۵۵]، آن را تخصیص بزنیم ۶۵۶] نه اینکه سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتا به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می‌زنیم. بدون اینکه انقلاب نسبت، محقق شود.

[۱]- اشکال: بعد از آنکه اکرم العلماء با دلیل قطعی- مانند لا تکرم الفساق من

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۲۵۹

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، و إلا لم يكن وجه فى حجيته فى تمام الباقى، لجواز استعماله حينئذ فيه و فى غيره من المراتب التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص، و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له، لا فيه و لا فى غيره من المراتب، لعدم ۶۵۷] الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها و عدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام فى مقام البيان قرينة على إرادة التمام، و هو غير ظهور العام فيه فى كل مقام [۱].

العلماء- تخصیص زده شد، یقین پیدا می‌کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده ۶۵۸] لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می‌گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[۱]- جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می‌شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده ۶۵۹] اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنائی استعمال شود اما اراده جدی نسبت به آن نباشد- در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۰

قوله: «و الا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی ...».

اگر عام در عموم- یعنی: در تمام موضوع له- استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقی» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا تکرم زیدا العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا اینکه در مرتبه‌ای پائین‌تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح‌تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقینا نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می‌دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضا هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ....

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینه معینة المراد هم نداریم لذا می‌گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده ۶۶۰] منتها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید- تمام الباقی- حجت است و عام در آن‌ها استعمال شده ۶۶۱].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۱

قوله: «و اصالة[۶۶۲] عدم مخصص آخر لا توجب ۶۶۳] انعقاد ظهور له، لا فیه و لا فی غیره من المراتب لعدم الوضع و لا القرینة المعینة لمرتبة منها کما لا یخفی لجواز[۶۶۴] ارادتها و عدم نصب قرینة علیها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی‌شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارای «وضع» است و نه قرینه معیّنه دارد[۶۶۵].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۲

فانقدح بذلک أنه لا بد من تخصیص العام بکل واحد من الخصوصات مطلقا، و لو کان بعضها مقدما أو قطعیا، ما لم یلزم منه محذور انتهائه إلی ما لا یجوز الانتهاء إلیه عرفا، و لو لم یکن مستوعبة لأفراده، فضلا عما إذا کانت مستوعبة لها[۶۶۶]، فلا بدّ حینئذ

قوله: نعم ربما یکون عدم نصب قرینة مع کون العام ۶۶۷] فی مقام البیان قرینة علی ارادة التمام و هو[۶۶۸] غیر ظهور العام فیه فی کل مقام.

«بلی در بعضی مقامات می‌شود که قرینه باشد برای اینکه مراد از عام، تمام باقی است و آن، جائی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرینه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات و لکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۳

من معاملة التباین بینه و بین مجموعها و من ملاحظة الترجیح بینهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختیر فیما لم یکن هناک ترجیح فلا

مجال للعمل به أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييرا، فلا- يطرح منها إلا- خصوص ما لا- يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموعها لا جميعها، و حينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا[۶۶۹] أو تخييرا، فلا تغفل ۶۷۰].

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة [۱].

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع»[۶۷۱].

[۱]-[۶۷۲] «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعا جاری و ساری می‌باشد، دلالت عام

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۶۴

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضه هم همان، مناط است پس بایـد همان را با تمام مخصـص‌ها علی حـده ملاحظه نمود و نسبت که اعم و اخص و موجب اظهریت خاص است، موجب می‌شود، عام به وسیله هریک از مخصـص‌ها تخصـیص زده شود چه سنـد مخصـص‌ها قطعی باشـد چه ظنی و کـذلک دلالـت آن‌هـا، فرقی بیـن مخصـص قطعی و ظنی در ایـن جهـت نیست پس عـام، مخصّـص می‌شود به واسطه مخصّص‌ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصـر نشود زیرا اگر از تخصـیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به‌عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثر قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن‌ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید- و کذلک ممکن است که یک مخصـص باشد لکن به شکلی باشد که همه افراد عام، خارج شود- پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، بایـد معامله تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می‌کنیم و اگر مرجحی نباشد- یا بنا بر وجوب ترجیح نباشد- بین عام و خـاص، مخیر هسـتیم پس اگر خاص‌هـا اختیـار شـد، عـام، طرح می‌شـود لکـن اگر عـام، اختیـار شـد و خـاص، متعـدد شـد، تمـام مخصـص‌ها را طرح نمی‌نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصـصات، آن مقداری که در باقی، تخصـیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می‌نمایند و به عام و به باقی مخصص‌ها عمل می‌کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص‌ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۶۵

و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، و أنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما، و إن انقلبت النسبة بينهما إلى

تمـام مخصـص‌ها (فردا فرد) نـداشت بلکه بـا مجموع من حیث المجموع تبـاین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصـص‌ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می‌شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصـص‌ها را- جمعا- اخـذ و عام را (بالمرة) طرح نمایـد یا اینکه عام را اخـذ نمایـد و طرح نمایـد از مخصـص‌ها به مقـداری که از تخصـیص عام به باقی، محذور تخصـیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصـص‌ها چه‌بسا بین مخصـص‌ها معـارضه و مطـارده می‌شود و ممکن است در مقام طرح، بعضـی را بر بعضـی ترجیـح دهـد[۶۷۳] مثل اینکه (قطعی) را اخـذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل اینکه اشـهر را اخذ و خلاف مشـهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد[۶۷۴] در مقام طرح مخصـصات مطلقا، هرکدام را بخواهد طرح نماید و هرکدام را مایل باشد، مخصـص عام، قرار دهد و

به آن عمل نماید».

قوله: «هذا[۶۷۵] فیما کانت النسبهٔ بین المتعارضات متحدهٔ»[۶۷۶].

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۶۶

العموم المطلق بعد تخصیص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظهٔ النسبهٔ قبل العلاج ۶۷۷] [۱].

---

[۱]- گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- نسبت بین آن‌ها را قبل از تخصیص ۶۷۸] در نظر می‌گیریم البته فرض مسئله در صورتی بود که نسبت بین هریک از دو خاص با عام، متحد- یعنی عموم و خصوص مطلق- باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عام من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادله ثلاثه مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می‌گوید اکرام تمام علما- چه عدول باشند چه غیر عدول- واجب است. دلیل دوم هم می‌گوید: اکرام تمام عدول- چه عالم باشند چه عالم نباشند- مستحب است. دلیل سوم می‌گوید: اکرام فساق علما حرام است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۶۷

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آن‌ها در عالم عادل است که یک دلیل می‌گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می‌گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می‌گوید اکرام تمام علما- عدولا کانوا او فسّاقا- واجب است لکن دلیل دیگر- یحرم اکرام فساق العلماء- می‌گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آن‌ها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف قدّس سرّه: از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور- تعدد نسبت- هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیله خاص مطلق تخصیص می‌زنیم به عبارت دیگر: به وسیله «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می‌نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می‌نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آن‌ها به قواعد باب تعارض عمل می‌نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه اینکه نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم- گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثله ثلاثه مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۶۸

نعم لو لم یکن الباقی تحته بعد تخصیصه إلا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیدا جدا، لقدم علی العامّ الآخر، لا لانقلاب

النسبة بینهما، بل لکونه کالنص فیه، فیقدم علی الآخر الظاهر فیه بعمومه، کما لا یخفی ۶۷۹] [۱].

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیله یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می‌مانند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می‌بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است درحالی که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف قدّس سرّه: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص- یعنی: عموم و خصوص من وجه- ملاحظه می‌شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل ۶۸۰] بیان کردیم یعنی:

همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فاسق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیرا بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[۱]- مصنف قدّس سرّه استدراک نموده‌اند که: گاهی عامی را تخصیص می‌زنند لکن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۹

چنانچه بخواهند مجددا آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می‌شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می‌آید- که هیچ‌کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: یستحب اکرام العدول.

ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می‌ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیله دلیل ب- یستحب اکرام العدول- برآن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی‌ماند[۶۸۱] یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می‌شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «یستحب اکرام الهاشمیین». اگر دلیل الف را به وسیله دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می‌ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی- اعم از اینکه عالم باشد یا نباشد- مستحب است و بخواهیم به وسیله آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی‌ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمیین است اگر دوباره تخصیصی برآن عام، وارد نمائیم و هاشمیین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می‌ماند و اکثرا خارج هستند، این

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۰

فصل

لا یخفی أن المزایا المرجحة لأحد المتعارضین الموجبة للأخذ به و طرح الآخر- بناء علی وجوب الترجیح- و إن کانت علی أنحاء مختلفة و مواردها متعددة، من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثاقة و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الکتاب و الموافقة لفتوی الأصحاب، إلی غیر ذلک مما یوجب مزیة فی طرف من أطرافه، خصوصا[۶۸۲] لو قیل بالتعدی من المزایا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقدیم أحد السندین و ترجیحه و طرح الآخر، فإن أخبار

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض- فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر- باید عام اول ۶۸۳] را بر دیگری مقدم داشت ۶۸۴] و جهتش این است که کأنّ «اکرم کل عالم»[۶۸۵] در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر- مانند «یستحب اکرام العدول- ظاهر می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۱

العلاج دلّت علی تقـدیم روایـة ذات مزیـة فی أحـد أطرافها و نواحیها فجمیع هـذه من مرجحات السـند حتی موافقة الخبر للتقیة، فإنها أیضا مما یوجب ترجیح أحد السندین و حجیته فعلا و طرح الآخر راسا [۱].

[فصل:] رجوع تمام مرجحات به سند[۶۸۶] روایت است

اشاره

[۱]- مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است ۶۸۷] گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می‌باشد اما تمام آن‌ها به ترجیح سند رجوع می‌نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاهت.

مورد بعضی از آن‌ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر- شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضـمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب اللّه یا موافقت خبر با فتوای اصـحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل اینکه الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد- فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است ۶۸۸] مانند مخالفت با عامه.

تمـام مرجحات- با اختلاف انواع و مواردش- مرجـح سـند روایت هسـتند زیرا با توجه به آن‌ها «احـد الخبرین» اخـذ و دیگری طرح می‌شود- مرجح دلالی یا جهت دیگر نیستند- زیرا اخبار علاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیة در مقام عمل و اخذ بر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۲

و کونها[۶۸۹] فی مقطوعی الصدور متمحضة فی ترجیح الجهة لا یوجب کونها کذلک

روایت دیگر، مقـدم است حـتی مرجحـات جهت صـدور- ماننـد مخـالفت بـا عـامه و موافقت بـا اصـحاب- که موجب می‌شود خـبر دیگر[۶۹۰] بر تقیه، حمل شود از مرجحات سـند است زیرا سبب می‌شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشـمول روایات علاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد[۶۹۱].

تـذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صـدوری- در موافقت و مخالفت با عامه- وظیفه، این است که هر دو را اخـذ و صدق العادل را در هر دو اعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند- و اخذ سند- آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۳

فی غیرهما، ضرورهٔ أنه لا معنی للتعبد بسند ما یتعین حمله علی التقیهٔ، فکیف یقاس علی ما لا تعبد فیه للقطع بصدوره؟ [۱].

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقیه حمل نمائید، مستلزم لغویت است- چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می‌نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم.

[۱]-[۶۹۲] «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اعمال می‌شوند و آنجا هم مرجح می‌باشند و آنجا لا بد طرح سند نمی‌توان نمود زیرا قطعی الصدور می‌باشند لا بد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبدیین ۶۹۳] هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی‌باشند- مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعیین چون تعبدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لا بد در سند، تصرفی نمی‌شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده‌اند پس لا بد مرجحات تقیه خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلا ضربه‌ای به سند خبرین نمی‌رسد به خلاف ظنی السند که تقیه، باعث می‌شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقیه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقیه، مترتب نیست پس لا- بد اگر یک خبر برای تقیه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی‌شود به خلاف قطعیین پس نباید مرجحات تقیه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در اینجا مرجحات

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۷۴

ثم إنّه لا وجه لمراعاهٔ الترتیب بین المرجحات لو قیل بالتعدی و إناطهٔ الترجیح بالظن أو بالأقربیهٔ إلی الواقع ۶۹۴]، ضرورهٔ أن قضیهٔ ذلک تقدیم الخبر الذی ظن صدقه أو کان أقرب إلی الواقع منهما، و التخییر بینهما إذا تساویا، فلا وجه لإتعاب النفس فی بیان أن أیّها یقدم أو یؤخر إلا تعیین أن أیها یکون فیه المناط فی صورهٔ مزاحمهٔ بعضها مع الآخر [۱].

تقیه را مرجحات جهت صدور قرار داد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنا بر تعدی باشد، مرجحات مذکور[۶۹۵]، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلا حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[۱]- بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد- که مثلا بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است ۶۹۶] لذا باید آن را مقدم داشت- و علتش این است که: بنا بر تعدی از مرجحات

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۷۵

و اما لو قیل بالاقتصار علی المزایا المنصوصهٔ فله وجه لما یتراءی من ذکرها مرتبا فی المقبولهٔ و المرفوعهٔ، مع إمکان أن یقال: إن الظاهر کونهما کسائر أخبار الترجیح بصدد بیان أن هذا مرجح و ذاک مرجح، و لذا اقتصر فی غیر واحد منها علی ذکر مرجح واحد، و إلا لزم تقیید جمیعها علی کثرتها بما فی المقبولهٔ، و هو بعید جدا،

منصوص به غیر منصوص، مناط، ظن ۶۹۷] به صدق یا اقربیت به واقع ۶۹۸] است یعنی: باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنا بر مبنای مذکور، وجهی نیست که ببینیم کدام مرجح،

مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقربیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقربیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات وارده در روایات، فائده‌ای ندارد مگر اینکه به واسطه همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع شود.

قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس ۶۹۹] فی بیان ان ایها یقدم او یؤخر الا[۷۰۰] تعیین ان ایها یکون فیه المناط ...».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۶

و علیه فمتی وجد فی أحدهما مرجح و فی الآخر آخر منها، کان المرجع هو إطلاقات التخییر، و لا ـ کذلک علی الأول بل لا بد ملاحظة الترتیب، إلا إذا کانا فی عرض واحد [۱].

---

[۱]- اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی هست زیرا در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره ۷۰۱]، مرجحات به ترتیب، ذکر شده ۷۰۲] و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن‌ها مترتب باشند، همان‌طور که در مقام بیان، مرتبا ذکر شده‌اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکری باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلا ترتیبی نداشته باشند- در مقام بیان لا بد متدرجا و مترتبا ذکر می‌شوند[۷۰۳] پس تفاوتی بین آن‌ها نیست- و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه ۷۰۴] یا موافقت با کتاب ۷۰۵]،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۷

و انقدح بذلک أن حال المرجح الجهتی حال سائر المرجحات، فی أنه لا بد فی صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أیهما فعلا موجب للظن بصدق ذیه بمضمونه، أو الأقربیة کذلک إلی الواقع، فیوجب ترجیحه و طرح الأخر، أو أنه لا مزیة لأحدهما علی الأخر، کما إذا کان الخبر الموافق للتقیة بماله من المزیة مساویا للخبر المخالف لها بحسب المناطین، فلا بدّ حینئذ من التخییر بین الخبرین، فلا وجه لتقدیمه علی غیره، کما عن الوحید البهبهانی- قدّس سرّه- و بالغ فیه بعض أعاظم المعاصرین ۷۰۶]- أعلی

ذکر شده- اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، اینکه اگر مسأله ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیله مقبوله عمر بن حنظله، مقید شوند[۷۰۷] و خود مقبوله هم به وسیله اخبار تخییر، مقید شود درحالی‌که این همه تقیید، خلاف ظاهر است.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافی هستند و باید به اطلاقات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافی ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا اعدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطه اعدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضا «الف» هست در خبر «ب ۷۰۸]» هم باشد- مثلا هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقه باشند- در این صورت به ادله تخییر، رجوع می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۸

اللّه درجته- و لا لتقدیم غیرها [غیره علیه، کما یظهر من شیخنا العلامة- أعلی اللّه مقامه- قال ۷۰۹]:

اما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور، بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن کان مخالفا للعامة، بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق، لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی الخبرین بعد عدم امکان التعبد بصدور أحدهما و ترک التعبد بصدور الآخر، و فیما نحن فیه یمکن ذلک ۷۱۰] بمقتضی أدلة الترجیح من حیث الصدور [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

[۱]- تذکر: راجع به مرجح جهتی- یعنی: مخالفت و موافقت با عامه- بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی ۷۱۱] قدّس سرّهما اختلاف‌نظر است که مصنف قدّس سرّه هم نظر هیچ‌یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند.

آنچه از مرحوم وحید بهبهانی- و بعضی دیگر از بزرگان- حکایت شده، این است که:

اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تزاحم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۹

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، اعدل است ۷۱۲]- یعنی مرجح صدوری و سندی دارد- اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می‌باشد- یعنی: دارای مرجح جهتی می‌باشد.

وحید بهبهانی قدّس سرّه و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه- مرجح جهتی- بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری را که دارای مرجح صدوری است، طرح نمود.

نظر شیخ اعظم قدّس سرّه، به عکس وحید بهبهانی قدّس سرّه است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتا باید روایت اعدل ۷۱۳] را اخذ و آن روایت دیگر را که راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف قدّس سرّه نظر هیچ‌یک از آن دو را قبول ندارند که اینک به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می‌پردازیم.

مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم وجهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که:

بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناط» ظن ۷۱۴] به صدق یا اقربیت ۷۱۵] به واقع است یعنی باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۰

صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود کما اینکه عکس آن‌هم امکان دارد[۷۱۶].

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، اعدل اما از آن، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می‌نمائیم ۷۱۷] و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلا: فرض نمائید راوی یک روایت، اعدل ولی از نظر مناط- ظن به صدق یا اقربیت به واقع- با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین اینکه: روایتی را اخذ نمائیم که مرجح جهتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جهتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناء[۷۱۸] علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل ۷۱۹] است ۷۲۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۱

خلاصه فرمایش شیخ اعظم قدّس سرّه چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند اعدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه ۷۲۱]، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق بـا عامه ۷۲۲] بر روایت مخالف با عامه ۷۲۳]، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است- بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامـة باحتمال التقیـة- زیرا در اخبار در مقام ترجیـح به مخالفت عامه، تعلیل آورده‌انـد به اینکه: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خبر مخالف عامه که احتمال مـذکور در آن نیست و ظاهر مسئله، این است که: آن مرجـح در اخبار، ملاحظه شـده، منتها بعـد از فراغ از صدور آن‌ها- قطعا[۷۲۴] یا تعبدا-[۷۲۵] یعنی: بعـد از این که دو خبر، قطعا یا تعبدا صادر شده باشـند که نتوان در سـند آن‌ها تصـرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصـرف در سند، ممکن است- مانند محل بحث ۷۲۶]- یعنی: مرجـح سـندی، ماننـد اعـدلیت راوی داریم، اصـلا نوبت به جهت صـدور و مخالفت با عامه نمی‌رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سـند تصـرف نمود و ناچار باشـیم، حکم به صدور تعبدی هر دو نمائیم مثل اینکه راویین در عدالت، مساوی باشند- و در محل بحث، چنین نیست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۲

إن قلت: إن الأصل فی الخبرین الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضـی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیة، کما یقتضـی ذلک الحکم بإرادة خلاف الظاهر فی أضعفهما، فیکون هذا المرجح نظیر الترجیح بحسب الدلالة مقدما علی الترجیح بحسب الصدور [۱].

---

[۱]- شیخ اعظم قدّس سرّه اشکالی بر بیان خود وارد نموده که نتیجه ایراد، این است که:

مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- بر سائر مرجحات، مقدم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشـکال: اصل و قاعـده اولی در خبرین، «صـدور»[۷۲۷] است و منشـأ اصـل مـذکور، آیـات و اخبـاری است که بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کنـد که از مجموع آن ادله به «صـدق العادل» تعبیر می‌نمایند یعنی: مقتضـی صدق العادل هم در مورد فرضا خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور[۷۲۸] است- هر دو حجیت دارد- نتیجتا وقتی اصل مـذکور نسـبت به هر دو روایت، جاری شد هم به خبری که صدورا «ارجح»[۷۲۹] است، متعبد می‌شویم و هم به غیر آن ۷۳۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۳

قلت: لا معنی للتعبـد بصـدورهما مع وجوب حمل أحـدهما المعین علی التقیـة، لأنه إلغاء لأحـدهما فی الحقیقـة. و قال بعـد جملة من الکلام:

«فمورد هـذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور، إما علما کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی المتکافئین من الأخبار، و اما ما وجب فیه التعبد[۷۳۱] بصـدور أحـدهما المعین دون الآخر فلا وجه لإعمال هـذا المرجـح فیه، لأن جهـة الصـدور متفرعة [متفرع علی أصل الصدور» انتهی موضع الحاجة من کلامه، زید فی علو مقامه [۱].

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأنّ آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخـالف با عامه است. پس بعـد از تعبـد به صـدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه،

مقدم می‌نمائیم ۷۳۲].

[۱]- جواب ۷۳۳]: شیخ اعظم قدّس سرّه از اشکال مذکور، چنین جواب داده‌اند که: معنا ندارد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۴

و فیه- مضافا إلی ما عرفت ۷۳۴]- أن حدیث فرعیة جهة الصدور علی أصله إنما یفید إذا لم یکن المرجح الجهتی من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، و اما إذا کان من مرجحاته بأحد المناطین، فأی فرق بینه و بین سائر المرجحات؟ و لم یقم دلیل بعد فی الخبرین المتعارضین علی وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حیث غیر الجهة[۷۳۵]، مع کون الآخر راجحا بحسبها، بل هو[۷۳۶] أول الکلام، کما لا یخفی، فلا محیص من ملاحظة الراجح من المرجحین بحسب أحد المناطین، أو من دلالة أخبار العلاج،

ما به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئیم خبر موافق با عامه تقیة صادر شده چون مکررا گفته‌ایم که باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد پس اینکه گفتیم اصل در خبرین، صدور است، باید تعبد به صدور، اثری داشته باشد درحالی‌که در محل بحث، بی‌فائده است لذا از اول به یک خبر، متعبد می‌شویم یعنی: ارجح صدورا[۷۳۷] را مقدم می‌داریم نه خبر مخالف عامه را زیرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است یعنی: اول باید به صدور روایت، متعبد شد سپس به جهت صدور، تعبد پیدا کرد و گفت آن روایت برای بیان حکم واقعی، صادر شده درحالی‌که روایت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرین ترجیح دهد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۵

علی الترجیح بینهما مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة[۷۳۸] و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحکم هو إطلاق التخییر، فلا تغفل [۱].

---

[۱]- اشکال: ایراد مصنف قدّس سرّه بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه این است که: فرعیت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است که مرجح جهتی به مرجحی صدوری، برگشت ننماید درحالی‌که اخیرا[۷۳۹] به نحو مشروح بیان کردیم که مرجحیت جهت صدور- مانند مخالفت با عامه- هم از مرجحات اصل صدور، محسوب می‌شود[۷۴۰] زیرا به وسیله مخالفت با عامه، آن روایت، صاحب مزیت می‌شود و از موارد «خذ ما خالف العامة» به حساب می‌آید و کأنّ مناط ترجیح که ظن به صدور مضمون یا اقربیت به واقع است در آن، حاصل می‌گردد پس بنا بر اینکه مخالفت با عامه هم از مرجحات اصل صدور است، فرقی بین آن و سائر مرجحات نیست پس در صورت مزاحمت با مرجح دیگر باید ملاحظه نمود که فعلا مناط حجیت فعلیه در کدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزیت، به ادله و اطلاقات تخییر رجوع می‌شود.

بدیهی است که دلیل اخذ به مرجحات سند- مانند: «خذ بما یقول اعدلهما، اوثقهما و ...»- در موردی است که خبر معارضش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۶

صدور، ارجح باشد، لا- بد مسأله تزاحم، مطرح است زیرا یک خبر، امر به اخذ روایت اعدل نموده و روایت دیگر، امر به اخذ مخالف عامه کرده است و لا بد باید به اخبار تخییر، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دلیلی نداشته باشیم که تعیین نماید در این صورت که مرجح جهت صدوری هست باید به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلا بیان کردیم که ترتیبی بین مرجحات نیست و دلیلی بر لحاظ ترتیب، قائم نشده پس ناچار هستیم که در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دلیل اقوا را اخذ نمائیم یعنی: اگر احدهما موجب حصول ظن یا اقربیت به واقع هست ۷۴۱]، همان را اخذ می‌نمائیم و چنانچه «احدهما» اقوا نباشد و از اخبار علاجیه، ترتیبی استفاده نشود- از اخبار هم وضع حالت تزاحم، معلوم نشود- به اطلاقات تخییر، رجوع می‌نمائیم

زیرا تعیین احدهما برای ما معلوم نشده.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از آوردن عبارت مصنف قدّس سرّه به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشرنا قبلا فی ذیل التعلیق علی قوله «مع امکان ان یقال ... الخ» ان ظاهر المقبولة و المرفوعة بل کاد صریحهما هو الترتیب بین المرجحات فانهما قد امرتا اولا بالترجیح ببعض المرجحات الصدوریة ثم فی فرض الراوی تساویهما فی ذلک قد امرتا بالترجیح بالمرجح الجهتی و هذا کالصریح فی تقدیم الصدوری علی الجهتی «اللهم» الا ان یقال ان الکلام مع الشیخ فی لزوم الترتیب بین الصدوری و الجهتی و عدمه لیس هو فی المزایا المنصوصة بل فی غیرها علی التعدی و لیس فیهما دلالة علی تقدیم کل صدوری علی الجهتی و لو لم یکن الصدوری من المنصوصة[۷۴۲].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۷

و قد أورد بعض أعاظم تلامیذه علیه بانتقاضه بالمتکافئین من حیث الصدور، فإنه لو لم یعقل التعبد بصدور المتخالفین من حیث الصدور، مع حمل أحدهما علی التقیة، لم یعقل التعبد بصدورهما[۷۴۳] مع حمل أحدهما علیها، لأنه إلغاء لأحدهما أیضا فی الحقیقة [۱].

نقد و بررسی کلام محقق رشتی ۷۴۴]

[۱]- بعضی از اعاظم شاگردان شیخ اعظم قدّس سرّه- یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی- نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

بیان ذلک: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب ۷۴۵] دادند:

در محل بحث- که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی اعدل و دیگری عادل است منتها روایتی که راوی آن، اعدل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است- لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبّد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقیة صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد- پس این عمل، لغو است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۸

و فیه ۷۴۶] ما لا یخفی من الغفلة، و حسبان أنه التزم- قدّس سرّه- فی مورد الترجیح بحسب الجهة باعتبار تساویهما من حیث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع ۷۴۷] بداهة أن غرضه من التساوی من حیث الصدور تعبدا تساویهما بحسب دلیل التعبد

مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی قدّس سرّه بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور- که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند- تعبد به صدور خبر موافق عامه- و حمل آن بر تقیه- لغو باشد در خبرین متکافئین ۷۴۸] نباید تعبد به صدور هر دو روایت ۷۴۹]، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی ۷۵۰] از آن دو را لغو و حمل بر تقیه می‌نمائید.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۹

بالصدور قطعا، ضرورة أن دلیل حجیة الخبر لا یقتضی التعبد فعلا بالمتعارضین، بل و لا بأحدهما، و قضیة دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخییرا أو ترجیحا [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه وارد نموده‌اند، بی‌مورد است- «فیه ما لا یخفی».
بیان ذلک: شیخ اعظم قدّس سرّه فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می‌دهیم درحالی‌که مرحوم میرزا قدّس سرّه توهم نموده‌اند که شیخ اعظم قدّس سرّه در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبد «فعلی» پیدا می‌کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلا» اصالت الصدور را اعمال می‌نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می‌شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمایند لذاست که آن محقق- مرحوم میرزا قدّس سرّه- نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده‌اند درحالی‌که غفلت داشته‌اند از اینکه نظر شیخ اعظم قدّس سرّه در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلا- هم به روایت فرضا «الف» متعبد می‌شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر- که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند- نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائیه است- نه فعلیه- اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست- ... بل و لا باحدهما[۷۵۱]- و قبلا بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند[۷۵۲] و اخبار علاجیه هم می‌گوید به یکی از آن دو ترجیحا یا تخییرا متعبد شوید لذا می‌گوئیم: به‌هیچ‌وجه، نظر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۰

و العجب کل العجب أنه رحمه اللّه لم یکتف بما أورده من النقض، حتی ادعی استحالة تقدیم الترجیح بغیر هذا المرجح علی الترجیح به، و برهن علیه بما حاصله:
«امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بین عدم صدوره من أصله، و بین صدوره تقیة، و لا یعقل التعبد به علی التقدیرین بداهة، کما أنه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق، بل الأمر فی الظنی الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».
ثم قال: «فاحتمال تقدیم المرجحات السندیة علی مخالفة العامة، مع نص الإمام- علیه السّلام- علی طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التی لم یعهد صدورها من ذی مسکة، فضلا عمن هو تال العصمة علما و عملا».
ثم قال: «و لیت شعری، إن هذه الغفلة الواضحة کیف صدرت منه؟ مع أنه فی جودة النظر یأتی بما یقرب من شق القمر» [۱].

شیخ اعظم قدّس سرّه این نبوده که در متکافئین به صدور هر دو روایت، متعبد می‌شویم سپس موافق عامه را بر تقیه حمل می‌کنیم تا شما- محقق رشتی قدّس سرّه- چنان نقضی بر ایشان وارد نمائید.
[۱]- تعجب، این است- و العجب کل العجب- که محقق رشتی قدّس سرّه تنها به نقض مذکور اکتفا ننموده بلکه ادعا کرده‌اند که: تقدیم مرجح سندی- که مرحوم شیخ به آن، معتقد است- بر مرجح جهتی، محال است یعنی: ترجیح روایت اعدل ۷۵۳] بر روایتی که مخالف عامه باشد، مستحیل است و دلیلی که برآن اقامه نموده‌اند، این است: روایتی که موافق عامه است، امرش دائر بین دو صورت است: الف: یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیة بوده ۷۵۴] و در هیچ‌یک از آن دو صورت،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۱

و أنت خبیر بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بین الصدور تقیة و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبیان حکم اللّه واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا یکاد یحتاج فی التعبد إلی أزید من احتمال صدور الخبر لبیان ذلک بداهة، و إنما دار احتمال الموافق بین الاثنین إذا کان المخالف قطعیا صدورا و جهة و دلالة، ضرورة دوران معارضه حینئذ بین عدم صدوره

و صدوره تقیهٔ، و فی غیر هذه الصورهٔ کان دوران أمره بین الثلاثهٔ لا محالهٔ، لاحتمال صدوره لبیان الحکم الواقعی حینئذ أیضا. و منه ۷۵۵] قد انقدح إمکان التعبد بصدور الموافق

حجت نیست- تعبد به صدور آن، ممتنع است ۷۵۶].- کما انه لا یعقل التعبد[۷۵۷] بالقطعی الصدور الموافق بل الامر فی الظنی الصدور[۷۵۸] اهون لاحتمال عدم صدوره

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۲

القطعی لبیان الحکم الواقعی أیضا، و إنما لم یکن التعبد بصدوره لذلک إذا کان معارضه المخالف قطعیا بحسب السند و الدلالهٔ، لتعیین حمله علی التقیهٔ حینئذ لا محالهٔ، و لعمری إن ما ذکرنا[۷۵۹] [ذکرناه أوضح من أن یخفی علی مثله، إلا أن الخطأ و النسیان کالطبیعهٔ الثانیهٔ للإنسان، عصمنا اللّه من زلل الأقدام و الأقلام فی کل ورطهٔ و مقام [۱].

بخلافه ۷۶۰]- لذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقدم می‌گردد[۷۶۱] پس به ملاحظه دلیل مذکور می‌گوئیم: باید دائما مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.

محقق رشتی قدّس سرّه سپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سندی- مانند اعدلیت و اوثقیت راوی- بر مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- با تصریح ۷۶۲] امام علیه السّلام بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «التی لم یعهد صدورها من ذی مسکهٔ فضلا عمن هو تال العصمهٔ علما و عملا».

[۱]- رد کلام محقق رشتی قدّس سرّه: ایشان فرمودند تقدیم مرجح سندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است:

الف: یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده صدورش تقیهٔ بوده و ....

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۳

مصنف قدّس سرّه: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی قدّس سرّه، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیست بلکه دائر بین امور ثلاثه است:

الف: روایت موافق عامه یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده.

ب: یا صادر شده منتها صدورش تقیهٔ بوده.

ج: احتمال دیگر، این است که روایت موافق عامه از معصوم علیه السّلام صادر شده و برای بیان حکم واقعی هم بوده- نه تقیه- یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسنن بوده زیرا تمام فتاوای عامه که باطل نیست، در بعضی از فتاوا علمای شیعه با اهل تسنن، موافق هستند پس یک احتمال، این شد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السّلام صادر شده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السّلام صادر نشده.

خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو[۷۶۳] احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر- سند، جهت و دلالت- قطعی ۷۶۴] باشد، به عبارت دیگر: اگر سه اصل ۷۶۵] جاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشد در این صورت، امر روایت موافق عامه، دائر بین این است که: الف: یا از معصوم علیه السّلام صادر نشده. ب: یا این که اگر صادر شده صدورش تقیهٔ بوده اما در غیر صورت مذکور[۷۶۶]، روایت موافق عامه،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۴

دائر مدار سه احتمال مذکور[۷۶۷] است.

نتیجه: احتمال ثالث در روایت موافق عامه، این بود که شاید صدور آن خبر به منظور بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف که معارض آن است اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده و به واسطه همین احتمال، معقول است که «فعلا» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می‌شود زیرا در شمول ادله حجیت، احتمال صدق کفایت می‌نماید و آنچه مانع می‌باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التعبد بصدوره ۷۶۸] لذلک اذا کان معارضه المخالف قطعیا بحسب السند و الدلالة لتعیین حمله علی التقیة حینئذ[۷۶۹] لا محالة. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی ۷۷۰] ...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور- بعد از «... عصمنا

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۵

للّه من زلل الاقدام و الاقلام فی کل ورطة و مقام»- خلاصه کلام را چنین بیان کرده‌اند:

«و ملخص الکلام فی المقام هو انه ان ارید ان المخالفة و الموافقة فی الحقیقة مرجح جهتی من دون رجوع الی المرجح بحسب اصل السند کما قد یدعی ان الترجیح بمخالفة العامة و موافقة الکتاب مرجعه الی التخصیص فی الاصل العقلائی الذی مقتضاه البناء علی صدور الکلام لبیان المراد و کون مضمون الکلام الصادر تمام المراد لا البناء علی جهة اخری من تقیة و نحوها و لا علی انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتکلم نوعا هو کون کلامه علی حذو مرامه و هذا اصل عقلائی یرجع الیه عند الشک فی الصدور و اما الثانی فلاصالة عدم التخصیص و التقیید و قرینة المجاز و نحو ذلک من الاصول اللفظیة التی علیها بناء العقلاء لو شک فی ارادة التخصیص او التقیید و المجاز فحینئذ یصح ان یقال ان جهة الصدور متفرع علی اصل الصدور و الظهور کما ان التعبد بکون المضمون تمام المراد متفرع علی جهة الصدور ضرورة انه لا بد من فرض صدور الخبر لبیان الحکم الواقعی کی یتعبد بکون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجیح بالمخالفة حینئذ لا بد و ان یکون بعد احراز السند فیرد علیه حینئذ ما اورده المعترض اولا من النقض بالمتکافئین کما ان التعبد بالمضمون متفرع علی التعبد بجهة الصدور و ان ارید انهما فی الحقیقة من المرجحات السندیة بحیث لو لا هذا المرجح لم یکن حجة فعلیة فی البین نظیر الترجیح بصفات الراوی فان مرجعه الی التخصیص فی ادلة حجیة خبر الواحد قطعا غایة الامر انه فی المقام جاء من قبل الجهة کما هو الموافق لما اسسه فی اول الفصل و کذا یدل علیه ما ذکره هنا من انه لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعین علی التقیة فحینئذ لا یرد علیه الانتقاض المذکور لکن یرد علیه انه لم یکن حینئذ فرق بین هذا المرجح و بین سائر المرجحات السندیة حیث ان المرجع هو الظن بالصدق او الاقربیة الی الواقع فدعوی انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللا بان جهة الصدور متفرعة علی اصل الصدور لا طائل تحتها و ان ارید ان الترجیح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادلة العلاج فنقول ان

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۶

ثم إن هذا[۷۷۱] کله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حیث الجهة، و اما بما هو موجب لأقوائیة دلالة ذیه من معارضه، لاحتمال التوریة فی المعارض المحتمل فیه التقیة دونه، فهو مقدم ۷۷۲] علی جمیع مرجحات الصدور، بناء علی ما هو المشهور من تقدم التوفیق- بحمل الظاهر علی الأظهر- علی الترجیح بها، اللهم إلا أن یقال: أن باب احتمال التوریة و إن کان مفتوحا فیما احتمل فیه التقیة، إلا أنه حیث کان بالتأمل و النظر لم یوجب أن یکون معارضه أظهر، بحیث یکون قرینة علی التصرف عرفا فی الآخر، فتدبر [۱].

تأخره الواقعی لو ثبت فانما هو حینئذ من جهة التعبد لا لما ذکر من الاعتبار العقلی ۷۷۳]».

[۱]- تاکنون درباره مطالبی بحث کردیم از جمله اینکه گفتیم: مرجح جهتی با سائر مرجحات فرقی ندارد و حال مرجح جهتی، حال سائر مرجحات است. نه مرجح جهتی بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات برآن. و در صورت تزاحم مرجح جهتی با سائر مرجحات باید مناط را لحاظ کرد یعنی: باید دید کدامیک از آن دو خبر معارض،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۷

موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

اینکه گفتیم مرجح جهتی بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحیت بود نه از جهت دیگر یعنی: اعدلیت راوی، یک مرجح است، مخالفت با عامه هم یک مرجح و این‌ها از جهت مرجحیت بر یکدیگر تقدم ندارند.

خلاصه کلام در پایان بحث مذکور، این است: مخالفت با عامه را که از مرجحات سند قرار دادیم به لحاظ این بود که موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلی به دلالت روایت نداشته باشد اما بنا بر اینکه موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعیف گردد- به خاطر انفتاح باب توریه در آنکه احتمال تقیه خبر در آن هست- و دلالت خبر مخالف عامه، قوی شود- به جهت عدم آن دو احتمال- پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و سبب می‌شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود- و «ظاهر و اظهر» و جمع دلالی، مطرح شود- و مشهور، این است که: جمع دلالی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی‌رسد.

قوله: «اللهم الا ان یقال [۷۷۴] ...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۸

فصل

موافقهٔ الخبر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا[۷۷۵] من المرجحات فی الجملهٔ- بناء علی لزوم الترجیح- لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصهٔ، أو قیل بدخوله [۷۷۶] فی

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن کلامیه نیست که واضح باشد و مخاطب در نظر بدوی، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نیست «و بالجمله» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد[۷۷۷]، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دلالی عرفی می‌شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد یا معلوم نگشت که موجب قوت ظهور مخالف هست یا نه پس مرجع، ادله تخییر است.

قوله: «فتدبر»[۷۷۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۹

القاعدهٔ المجمع علیها کما ادعی، و هی لزوم العمل بأقوی الدلیلین [۱].

[فصل:] مرجحات خارجیه

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، مرجحات بر دو قسم هست:

۱- مرجح داخلی [۷۷۹]: مرجحی است که خودش مستقلا وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی [۷۸۰] یعنی:

قطع‌نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.
۲- مرجح خارجی: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلا وجود دارد گرچه روایتی نباشد- مثلاـ شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع‌نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجیه

اشاره

مرجحات خارجی بر دو قسم هست:

۱- مرجحات خارجی غیر معتبر[۷۸۱]:

این نوع مرجحات بر دو قسم است:
الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم ۷۸۲].
ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

۲- مرجحات خارجی معتبر:

این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:
الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۰
ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی ۷۸۳]. مثلا استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می‌شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی‌تواند مرجح خبر، واقع شود[۷۸۴]- بلکه مرجع ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محلش بیان شده.
جمع‌بندی: مرجحات خارجیه چهار قسم شد:
۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.
۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.
۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.
۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.
تذکر: بحث ما فعلاـ درباره مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم ۷۸۵] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.
اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، و لو ظن نوعی به مضمون ۷۸۶] آن خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجملة»[۷۸۷] از مرجحات است یعنی: به وسیله آن مرجح، خبری را که موافق با شهرت
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۱

است، بر خبر معارضش ترجیح می‌دهیم ۷۸۸] لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم ۷۸۹].

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم ۷۹۰] و الا اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی‌شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعدهٔ المجمع علیها کما ادعی ۷۹۱] و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی- مانند شهرت فتوائی- موافق باشد، تحت قاعده «مجمع علیه» اخذ به «اقوی الدلیلین»[۷۹۲] مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۰۲

و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدهٔ هو ما کان الأقوائیهٔ من حیث الدلیلیهٔ و الکشفیهٔ، و کون مضمون أحدهما مظنونا، لأجل مساعدهٔ أمارهٔ ظنیهٔ علیه، لا یوجب قوهٔ فیه من هذه الحیثیهٔ، بل هو علی ما هو علیه من القوهٔ لو لا مساعدتها، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا دو وجه مذکور برای ترجیح «احد الخبرین» کارساز است یا نه؟

جواب: ۱- قبلا[۷۹۳] به نحو مشروح بیان کردیم که بنا بر وجوب ترجیح هم تعدی به مرجحات غیر منصوص، محل نظر و اشکال است و نیازی به تکرارش نیست.

۲- اما مسأله اندراج تحت اقوی الدلیلین: کبرای قضیه، مسلم است یعنی: باید به اقوی الدلیلین عمل کرد لکن کلام در صغرای مسئله است که آیا صرف موافقت احد الخبرین با شهرت فتوائی، سبب قوت دلیلیت آن خبر می‌شود یا نه؟

بدیهی است که موافقت آن خبر با شهرت فتوائی، تأثیری در دلیلیت و کاشفیت آن نمی‌گذارد پس از جهت دلیلیت اقوا نیست. آری اگر شهرت فتوائی، کاشف از یک قرینه‌ای در کلام باشد که موجب قوت دلالت روایت گردد، صدق می‌نماید که آن خبر «اقوی الدلیلین» است و باید بر دیگری مقدم شود.

خلاصه: اگر اماره غیر معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرین» نسبت به دیگری شود، آن خبر، اظهر به حساب می‌آید و کبرای مذکور را اعمال می‌نمائیم اما صرف موافقت احد الخبرین با شهرت یا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دلیلیت نیست و تحت صغرای اخذ به قاعده اقوی الدلیلین نمی‌باشد.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه در پایان عبارت مذکور مصنف قدّس سرّه به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسیس الاصل الثانوی فی الخبرین المتعارضین بعد قیام

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۰۳

و مطابقهٔ أحد الخبرین لها لا یکون لازمه الظن بوجود خلل فی الآخر، إما من حیث الصدور، أو من حیث جهته، کیف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیهٔ المخالف لو لا معارضهٔ الموافق، و الصدق واقعا لا یکاد یعتبر فی الحجیهٔ، کما لا یکاد یضرّ بها الکذب کذلک، فافهم ۷۹۴]. هذا حال الأمارهٔ الغیر المعتبرهٔ لعدم الدلیل علی اعتبارها [۱].

الاجماع و الاخبار العلاجیهٔ علی عدم سقوطهما جمیعا و انه لا بد من العمل باحدهما لا محالهٔ اما تعیینا او تخییرا ان القاعدهٔ المذکورهٔ هی مما استقل به العقل و حکم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا یفرق بین ما اذا کانت الاقوائیهٔ فی احد الدلیلین فی دلیلیته و طریقیته الی الواقع او فی مضمونه و مؤداه من جهة تأیّده بامارهٔ خارجیهٔ علی طبقه فاحد الدلیلین بمجرد ان کان اقوی من صاحبه و لو

مضمونا كان العمل به متعينا عقلا۔ دون العمل بصاحبه نظرا الی رجحان الاول و مرجوحیة الثانی «بل لا یبعد» ان یقال ان المرجح الخارجی كالشهرة الفتوائیة او الاولویة الظنیة و نحوهما هو مما یوجب القوة فی اصل دلیلیته و فی جهة اثباته و طریقیته كما اشیر قبلا فی بحث التعدی الی المزیة الموجبة للظن الشأنی او الفعلی فی ذیل التعلیق علی قوله فافهم «و علیه» فما ادعاه الشیخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحا بمرجح خارجی تحت القاعدة المجمع علیها و هی وجوب العمل باقوی الدلیلین هو دعوی فی محلها فتأمل جیدا.[۷۹۵]

[۱]- بعضی ۷۹۶] خواسته‌اند، مرجح خارجی را به مرجح داخلی برگشت دهند به این نحو

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۰۴

كه: در خبرین متعارضین كه احدهما با مرجح خارجی- مانند شهرت فتوائی- موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل می‌شود یعنی: ظن به صدق خبری پیدا می‌شود كه با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائی، موجب ظن به صدق خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدلیلین» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض كنید «احد الخبرین»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوائی هست در این صورت، ظن، حاصل می‌شود، در آن خبر دیگر كه می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللی وجود دارد، مثلا در صدور یا جهت صدور آن، اشكالی هست.

و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا كرد، قهرا خبر مخالف با مرجح خارجی، عنوان «فیه ریب» پیدا می‌كند و روایتی كه با مرجح خارجی، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ریب فیه» می‌شود[۷۹۷] پس بر معارضش، مقدم است.

خلاصه: كأنّ موافقت با مرجح خارجی، مانند شهرت، به مرجح داخلی برگشت پیدا می‌كند.

اشكال مصنف قدّس سرّه به بیان مذكور: موافقت احد الخبرین با مرجح خارجی، سبب نمی‌شود كه انسان، ظن پیدا كند كه در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللی هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی كه در حجیت یك خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوائی هم وجود دارد.

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۰۵

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم كه در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می‌كردیم لذا می‌گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می‌كند كه در خبر مخالف، خللی هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن برخلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، كفایت می‌كند و دلیل حجیت، شامل آن می‌شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق و كذب واقعی، ملاك نیست ۷۹۸] بلكه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده كه وقتی آن شرائط، محقق باشد[۷۹۹]، به آن خبر عمل می‌كنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلا خبر عادل و قول زراره كه واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا كنیم كه قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود كه مخالف با واقع می‌باشد، اگر كسی ظن شخصی پیدا كند كه قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلك وظیفه او عمل به قول زراره- و خبر عادل- است.

تذكر: اگر احد الخبرین با شهرت فتوائی ۸۰۰]، موافق باشد به نظر مصنف نمی‌توان به

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۰۶

اما ما لیس بمعتبر بالخصوص لأجل الدلیل علی عدم اعتباره بالخصوص كالقیاس، فهو و إن كان كالغیر المعتبر لعدم الدلیل، بحسب ما یقتضی الترجیح به من الأخبار بناء[۸۰۱] علی التعدی، و القاعدة بناء علی دخول مظنون المضمون فی أقوی الدلیلین، إلا أن الأخبار

الناهیة عن القیاس و أن السنة إذا قیست محق الدین، مانعة[۸۰۲] عن الترجیح به،

وسیله آن، قائل به ترجیح شد لکن بعضی مانند شیخ اعظم که از مزایای منصوص به غیر منصوص، تعدی نموده‌اند به آن وسیله، قائل به ترجیح می‌شوند.

یادآوری: بحث ما تاکنون درباره آن مرجح خارجی غیر معتبر بود که دلیلی- یعنی:

دلیل خاصی- بر اعتبارش نداشتیم ۸۰۳] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه کلام مصنف را چنین نقد نموده‌اند:

«و فیه»: ان المراد من الظن بخلل فیه لیس هو الظن بخلل فیما اعتبر فی حجیته کی لا یجتمع ذلک مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضة بل المراد منه هو الظن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۷

ضرورة أن استعماله فی ترجیح أحد الخبرین استعمال له فی المسألة الشرعیة الأصولیة، و خطره لیس بأقل ۸۰۴] من استعماله فی المسألة الفرعیة [۱].

بکذبه ثبوتا اما صدورا او جهة و من المعلوم جواز اجتماع ذلک مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضة بل قد یجتمع القطع بکذبه ثبوتا اما صدورا او جهة مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضة فکیف بالظن بکذبه کذلک «و لعله» الیه اشار المصنف اخیرا بقوله فافهم فتأمل جیدا. «ثم ان الحق فی الجواب» عن الوجهین الاخیرین من وجوه الشیخ اعلی اللّه مقامه ان یقال ....[۸۰۵]

[۱]- تذکر: اینک بحث را درباره مرجحات خارجی قسم دوم ادامه می‌دهیم- یعنی:

مرجحات خارجی غیر معتبری که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس و استحسانات عقلیه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داریم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شیء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می‌باشد اما قیاس با خبر «الف» موافقت دارد.

آیا می‌توان خبر موافق قیاس را بر معارضش ترجیح داد یا نه؟

خیر! زیرا: وضع مرجحات غیر معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غیر معتبر قسم اول است ۸۰۶]، در نداشتن دلیلی بر ترجیح به وسیله آن‌ها[۸۰۷]. یا اینکه ظن قیاسی ۸۰۸]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۰۸

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۸

و توهم أن حال القیاس هاهنا لیس فی تحقق الأقوائیة به إلا کحاله فیما ینقح به موضوع آخر ذو حکم، من دون اعتماد علیه فی مسألة أصولیة و لا فرعیة، قیاس مع الفارق، لوضوح الفرق بین المقام و القیاس فی الموضوعات الخارجیة الصرفة، فإن القیاس المعمول فیها لیس فی الدین، فیکون إفساده اکثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول فی المقام، فإنه نحو إعمال له فی الدین؛ ضرورة أنّه لولاه لما تعیّن الخبر الموافق له للحجیة بعد سقوطه عن الحجیّة بمقتضی أدلة الاعتبار، و التخییر بینه و بین

را موجب اقوائیت خبر موافق با آن بدانیم و نتیجتا عمل به «اقوی الدلیلین» واجب باشد[۸۰۹].

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم- مانند قیاس- نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول- مانند شهرت فتوائی- «اسوأ حالا»[۸۱۰] هست زیرا در اخبار[۸۱۱] وارده از ائمه علیهم السّلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسأله اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسأله فرعیه است و لطمه آن، کمتر از ضربه استعمال قیاس در فقه نیست.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۹

معارضه بمقتضى أدلّة العلاج ۸۱۲]، فتأمّل جيدا[۸۱۳] [۱].

---

[۱]- توهم: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس، مانند قیاس در موضوعات صرف است یعنی همان‌طور که عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم ۸۱۴]، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیله قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می‌باشد، عمل به قیاس در احکام شرعیه فرعیه است.

دفع توهم: مقایسه آن دو مسئله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث ۸۱۵] که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی‌دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی‌نمودید، اگر قیاس نبود، ادله حجیت خبر واحد، شامل هیچ‌یک از دو خبر

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۱۰

و أمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلا- مستقلا فى نفسه، كالكتاب و السنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنّه: لم نقله، أو غير ذلك ۸۱۶] [۱].

نبود و هر دو از حجیت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجیه در عمل به «احد الخبرین» مخیر بودید[۸۱۷] پس شما که به وسیله موافقت احد الخبرین با قیاس، آن را بر دیگری ترجیح دادید و معینا به آن روایت عمل کردید[۸۱۸]، فعل شما عین قیاس در دین است.

[۱]- اینک بحث را درباره مرجحات خارجی معتبر- قسم سوم- ادامه می‌دهیم یعنی: مرجحات خارجی معتبری که مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

سؤال: اگر احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه، موافق باشد[۸۱۹]، یعنی: کتاب یا سنت، مضمون آن را تأیید کند، در این صورت آیا آن خبر به خاطر موافقتش با کتاب یا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟

برای بیان پاسخ مسئله، متذکر می‌شویم که مخالفت با کتاب یا سنت به سه نحو، متصور است:

۱- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت به نحو تباین کلی هست.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۱۱

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احد خبرین متعارضین می‌گوید طبیعت بیع، حرام است.

فرض مذکور اصلا از موارد ترجیح نیست ۸۲۰] زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلا حجیت ندارد[۸۲۱] گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عرضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلا[۸۲۲] به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌نمائیم:

الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده است: قال «خطب النبی صلّی اللّه علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب اللّه فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله»[۸۲۳].

ب: در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: «ما لا یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف»[۸۲۴].

تذکر: اکنون- بدون رعایت ترتیب متن کتاب- حکم فرضی را که مصنف قدّس سرّه در اواخر این بحث ذکر نموده‌اند، بیان می‌کنیم: یعنی:

«و ان ۸۲۵] کانت المخالفهٔ بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها کالمخالفهٔ فی الصورهٔ

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۲

الاولی کما لا یخفی»[۸۲۶].

۲- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت دیگر، دو خبر متعارض داریم لکن مخالفت یکی از آن دو با قرآن یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد یعنی: دارای دو ماده افتراق

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۳

و إن کانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، فقضیهٔ القاعدهٔ فیها، و إن کانت ملاحظهٔ المرجحات بینه و بین الموافق و تخصیص الکتاب به تعیینا أو تخییرا، لو لم یکن الترجیح فی الموافق، بناء علی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد، إلا أن الأخبار الدالهٔ علی أخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصرهٔ عن العموم لهذه الصورهٔ، لو قیل بأنها فی مقام ترجیح أحدهما لا تعیین الحجهٔ عن اللاحجهٔ، کما نزلناها علیه ۸۲۷]، و یؤیده أخبار العرض علی الکتاب الدالهٔ علی عدم حجیهٔ المخالف من أصله، فإنهما[۸۲۸]

و یک ماده اجتماع می‌باشند.

به نظر مصنف قدّس سرّه حکم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است ۸۲۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۴

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفهٔ فی أحدهما علی خلاف المخالفهٔ فی الأخری، کما لا یخفی.

اللهم إلا- أن یقال: نعم الا- أن دعوی اختصاص هذه الطائفهٔ بما إذا کانت المخالفهٔ بالمباینهٔ- بقرینهٔ القطع بصدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السّلام کثیرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصیص- غیر بعیدهٔ [۱].

---

[۱]- ۳- گاهی مخالفت احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص مطلق است ۸۳۰].

مثال: در کتاب شریف آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» که دارای عموم است و از آن استفاده می‌شود، تمام بیع‌ها حلال است لکن با دو روایت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روایت «الف» می‌گوید معامله با صبیّ که مشرف به بلوغ و ممیز است، صحیح می‌باشد اما روایت «ب» می‌گوید معامله با او باطل است پس روایت الف با عموم قرآنی موافق اما روایت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است- دلیل قرآنی می‌گوید: تمام بیع‌ها حلال است اما روایت «ب» می‌گوید:

معامله صبیّ ممیز، باطل است.

سؤال: آیا خبر «الف» را که با عموم قرآنی، موافق است، می‌توان به خاطر موافقتش با کتاب اللّه بر خبر «ب» که مخالف قرآن است ۸۳۱] ترجیح داد یا نه؟

جواب: مصنف قدّس سرّه ابتدا چنین فرموده‌اند: مقتضای قاعده تعارض ۸۳۲]، این است که

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۵

مرجحات بین خبر موافق ۸۳۳] و خبر مخالف را ملاحظه و روایت راجح را اخذ نمائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخییر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجح بود، تعیینا آن را اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالف راجح، عام قرآنی را تخصیص می‌زنیم- البته «بناء علی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد»- مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیله سائر اخبار آحاد.

تذکر: اگر رجحانی مطرح نبود، تخییرا می‌توان خبر مخالف قرآن را اخذ و روایت معارضش را طرح نمود و بعد از اخذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیله آن تخصیص زد.

قوله: «... الا ان الاخبار الدالة علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصرة عن العموم لهذه الصورة ...».

مقتضای قاعده تعارض، همان بود که گفتیم الّا اینکه: بعید نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیح که می گوید- خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌شود[۸۳۴] زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است ۸۳۵] البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۶

خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- در مقام ترجیح یک حجت بر حجت دیگر باشد نه تمییز و تعیین یک حجت از حجت دیگر[۸۳۶].

تذکر: البته ما قبلا بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است ۸۳۷] و مراد از مخالفت، تباین کلی است یعنی: روایتی که با قرآن، تباین کلی دارد، اصلا حجت نیست و مؤید کلام ما این است که: در اخبار عرضیه، چنین آمده: «ما خالف کتاب اللّه فلیس من حدیثی ۸۳۸]، ... ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله ۸۳۹] و ....

اکنون سؤال ما این است که: اخبار مذکور که دال بر عدم حجیت خبر مخالف است، مقصود از آن مخالفت، چه نوع مخالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست ۸۴۰].

اکنون اخبار علاجیه را ملاحظه می‌نمائیم، می‌بینیم در آن‌ها چنین تعابیری آمده- خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- لذا می گوئیم وجهی ندارد که مخالفت در اخبار عرضیه را به مخالفت تباین کلی حمل نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به‌معنای دیگر[۸۴۱] زیرا آن دو طائفه روایت از لسان واحد- معصوم علیه السّلام- صادر شده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشته می گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۷

و إن کانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها کالمخالفة فی الصورة الأولی کما لا یخفی [۱].

یک معنا شد، می گوئیم:

مقصود از مخالفت در اخبار عرضیّه مسلما مخالفت به نحو تباین کلی هست- نه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق- پس منظور از مخالفت در اخبار علاجیه- خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لذا می گوئیم آن اخبار برای تعیین حجت از لا-حجت بیان شده و شامل مخالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی‌شود، وقتی شامل نشد طبق قاعده می‌توان تخییرا خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصنف قدّس سرّه در پایان این بحث، تحت عنوان: «اللهم ۸۴۲] الا ان یقال: نعم الا ان دعوی اختصاص هـذه الطائفـة بما اذا کانت المخالفـة بالمباینـة بقرینـة القطع بصـدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السّـلام کثیرا و إباء ...». از تأییـد قبلی خود، عدول نموده‌اند.

[۱]- شرح عبارت مذکور را اخیرا- در صفحه ۳۱۱- بیان کردیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۸

و اما الترجیح بمثل ۸۴۳] الاستصـحاب، کما وقع فی کلام غیر واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطریقیهٔ عنـدهم، و اما بناء علی اعتباره تعبـدا من باب الأخبار وظیفهٔ للشاک، کما هو المختار، کسائر الأصول العملیهٔ التی یکون کذلک عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجیـح به أصـلا، لعـدم تقویهٔ مضـمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظهٔ دلیل اعتباره کما لا یخفی ۸۴۴]. هذا آخر ما اردنا إیراده، و الحمد للّه أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا [۱].

---

[۱]- اکنون باید درباره قسم چهارم از مرجحات بحث کنیم- یعنی: مرجحات خارجی که معتبر است اما مؤید مضـمون احد الخبرین نیست مانند اصول عملیه و استصحاب.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم: روایت «الف» می‌گوید: نماز جمعه، واجب است اما روایت «ب» می‌گوید: واجب نیست لکن دلیل «الف» که می‌گوید

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۹

نماز جمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است ۸۴۵] یعنی: اگر فرضا وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین»[۸۴۶] را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افاده ظن ۸۴۷] معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می‌گیرد[۸۴۸] و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می‌دهد[۸۴۹].

ب: اگر استصـحاب را از باب تعبـد و اخبار، معتبر بدانیم ۸۵۰] که وظیفه فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می‌باشـد، بـدیهی است که حال استصحاب مانند سائر اصول عملیه

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۰

عقلیـه و نقلیه است ۸۵۱] و نمی‌توانـد مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسـطه موافقت آن خبر با استصـحاب، مضـمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی‌شود و اقوا نمی‌گردد[۸۵۲].

«اصـلا» اصول عملیه و استصـحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض- در محل بحث- مرجح احد الخبرین باشد- الاصل دلیل حیث لا دلیل- بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا اینجا بحث ما در باب تعارض و همچنین درباره مرجحات خارجی پایان پذیرفت ۸۵۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۱

الخاتمهٔ الاجتهاد و التّقلید

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۳

اما الخاتمهٔ: فهی فیما یتعلق بالاجتهاد و التقلید

فصل: الاجتهاد لغهٔ: تحمل المشقهٔ، و اصطلاحا کما عن الحاجبی ۸۵۴] و العلامهٔ:

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی، و عن غیرهما: ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلا أو قوهٔ قریبهٔ [۱].

[خاتمه:] اجتهاد و تقلید

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف قدّس سرّه در جلد اول و دوم کتاب کفایهٔ الاصول، هشت مقصد را ترتیب داده و مطالبی را ضمن آن بیان کرده‌اند، اینک تحت عنوان «خاتمهٔ» به بیان مطالبی درباره اجتهاد و تقلید پرداخته‌اند[۸۵۵].

[فصل: در معنای اجتهاد]

معنای لغوی اجتهاد[۸۵۶]:

«اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت ۸۵۷] است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۴

معنای اصطلاحی اجتهاد:

مصنف قدّس سرّه به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته‌اند:

۱- «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی»[۸۵۸]. یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می‌کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف قدّس سرّه بعدا آن تعریف را اصلاح می‌نمایند و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می‌دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲- «الاجتهاد ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوهٔ قریبهٔ»[۸۵۹].

«علم» از مقوله کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحله رسوخ برسد نامش «ملکه» است ۸۶۰] مثلا- فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه‌ای هست- که به زودی و به سرعت هم زائل نمی‌شود- پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می‌تواند احکام شرعیه فرعیه را از مآخذ و منابع ۸۶۱] آن استنباط نماید- منتها «فعلا» او «قوهٔ قریبهٔ».

کلمه «فعلا» و «قوهٔ» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضا رساله عملیه نوشته و گاهی «قوه قریبه»[۸۶۲]

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۵

و لا- یخفی أن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحا، لیس من جههٔ الاختلاف فی حقیقته و ماهیته، لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حدّه أو رسمه، بل إنما کانوا فی مقام شرح اسمه و الإشارهٔ إلیه بلفظ آخر و إن لم یکن مساویا له بحسب مفهومه، کاللغوی فی بیان معانی الألفاظ بتبدیل لفظ بلفظ آخر، و لو کان أخصّ منه مفهوما أو أعمّ [۱].

استنباط احکام در انسان هست فرضا مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱]- سؤال: آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی- و الاشارهٔ الیه بلفظ آخر- بوده‌اند نه تعریف حقیقی فرضا فردی از شیخ بهائی قدّس سرّه تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدّس سرّه یا حاجبی سؤال نموده آن‌ها هم به نحو دیگری معنا کرده‌اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می‌کنند مثلا- فردی با «ما» حقیقیه سؤال می‌کند «الانسان ما هو» به حد تام ۸۶۳] جواب می‌دهیم: حیوان ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی درصدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل اینکه از کسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانهٔ ما هو» بگوید: «نبت» یا از فرد دیگر سؤال کنند

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۶

و من هنا انقدح أنه لا وقع للإیراد علی تعریفاته بعدم الانعکاس ۸۶۴] أو الاطراد[۸۶۵]،

«سعدانهٔ ما هو» بگوید: «کلاء» یعنی: سعدانه، پوشیدنی نیست بلکه روئیدنی است.

تذکر: در تعاریف «حدی» و حقیقی باید معرّف با معرّف، مساوی باشد اما در تعاریف شرح الاسمی ممکن است معرف از معرف اعم یا اخص باشد.

مثال برای اعم ۸۶۶]: مثل اینکه لغوی، اسد را به حیوان مفترس تعریف می‌کند در حالی

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۷

کما هو الحال فی تعریف جل الأشیاء لو لا الکل، ضرورهٔ عدم الإحاطهٔ بها بکنهها، أو بخواصها الموجبهٔ لامتیازها عما عداها، لغیر علام الغیوب، فافهم [۱].

و کیف کان، فالأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجهٔ علیه، فإن المناط فیه هو تحصیلها قوهٔ أو فعلا لا الظن حتی عند العامهٔ القائلین بحجیته مطلقا، أو بعض الخاصهٔ القائل بها

که حیوان مفترس، اعم از اسد است یعنی: بعضی از حیوانات دیگر هم فرضا مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بیان تعریف حقیقی نیست، اشکالی بر او وارد نمی‌باشد زیرا او در مقام تبدیل لفظی به لفظ دیگر است تا اجمالا مطلبی را برای خواننده یا شنونده، بیان کند.

مثال برای اخص: مثل اینکه از فردی سؤال کنند «بنی هاشم ما هم» در جواب بگوید: «ذریهٔ النبی» صلّی اللّه علیه و آله. بدیهی است که تعریف مذکور، اخص است زیرا بعضی از بنی هاشم از ذریه پیامبر نیستند.

[۱]- از اینکه گفتیم تعریف اجتهاد، لفظی هست نه حقیقی، مشخص شد که نباید نسبت به آن تعاریف، اشکال نمود که جامع افراد یا مانع اغیار نیست ۸۶۷] کما اینکه تعریف اکثر بلکه تمام اشیا، لفظی و شرح الاسمی هست زیرا ما نسبت به تمام اشیا و خواص آن‌ها احاطه نداریم و نمی‌توانیم برای هر چیزی تعریف حقیقی بیان کنیم بلکه فقط علام الغیوب است که چنان احاطه‌ای دارد.

قوله: «فافهم»[۸۶۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۸

عند انسداد باب العلم بالأحکام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجهٔ [۱].

---

[۱]- چه توجیه ما نسبت به تعریفین مذکورین تمام باشد چه نباشد[۸۶۹] بایـد در تعریف «اجتهاد» به جای کلمه «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهـد طاقتش را بـذل می‌کند تا تحصـیل «حجت» بر حکم شـرعی نمایـد- نه ظن ۸۷۰]- زیرا مناط در اجتهاد، تحصیل «حجت» است- قوهٔ[۸۷۱] او فعلا- منتها باید توجه داشت که حجت، دارای مصادیقی هست از جمله:

۱- «عامه» مطلقا[۸۷۲] ظن را حجت می‌داننـد- چه در زمـان انسـداد بـاب علم و چه در زمـان انفتـاح- یعنی آن‌ها هم برای اسـتنباط حکم شرعی، تحصیل حجت می‌نمایند.

۲- بعضـی از «خاصه» هم مانند محقق قمی قدّس سرّه در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت می‌دانند پس ایشان هم در استنباط حکم شرعی به دنبال تحصیل «حجت» بوده‌اند.

۳- ما هم در مقام استنباط احکام شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمائیم منتها ظنون خاصه ۸۷۳] را حجت می‌دانیم نه هر ظنی را.

نـتیجه: همه در اسـتنباط حکم شـرعی، تحصـیل «حجت» می‌نماینـد منتهـا حجت، دارای مصـادیق و افرادی هست به نحـوی که بیـان کردیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۲۹

و لذا لا شبهةٔ فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها- من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبدیهٔ[۸۷۴] الغیر المفیدهٔ للظن و لو نوعا- اجتهادا أیضا[۸۷۵] [۱].

و منه ۸۷۶] قد انقدح أنه لا وجه لتأبّی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه شاهدی اقامه نموده‌اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است ۸۷۷] نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی اسـتفراغ وسع نمود و «قطع»[۸۷۸] به یک حکم شـرعی پیدا کرد، مسـلما اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۳۰

عنه کمـا لا یخفی، غایـهٔ الأمر له أن ینازع فی حجیـهٔ بعض ما یقول الاصولی باعتباره و یمنع عنها، و هو غیر ضائر بالاتفاق علی صـحهٔ الاجتهاد بذاک المعنی؛ ضرورهٔ أنه ربما یقع بین الأخباریین، کما وقع بینهم و بین الاصولیین ۸۷۹] [۱].

بلکه نتیجه سعیش به یک اماره ۸۸۰] تعبدی مانند اصالت البرائت ۸۸۱]، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه اینکه: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنیه باشد یا علمیه یا تعبدیه.

[۱]- از اینکه تعریف مـذکور را اصـلاح نموده و گفتیم بایـد به جـای «ظن» کلمه «حجت» را قرار داد، ظـاهر شـد که وجهی نـدارد، اخباریین، اجتهاد به‌معنای مذکور- یعنی:

اسـتفراغ الوسع فی تحصـیل الحجهٔ علی الحکم الشرعی- را انکار نمایند یا حجت ندانند[۸۸۲] زیرا آن‌ها هم ناچارنـد که حجتی بر- احکـام- نفیـا یا اثباتا- تحصـیل نماینـد آری آن‌ها در بعضـی از مصادیق حجت می‌تواننـد نزاع کننـد[۸۸۳] یعنی در صـغرای مسئله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۳۱

فصل: ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزّ، فالاجتهاد المطلق ۸۸۴] هو ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیهٔ من أمارهٔ معتبرهٔ، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فی الموارد التی لم یظفر فیها بها [۱].

هم هست ۸۸۵] کما اینکه بین اخباریین و اصولیین هم هست ۸۸۶] پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به‌معنای مذکور، اتفاقی هست منتها بعضی از مصادیق حجت، متنازع فیه می‌باشد.

[فصل:] اطلاق و تجزّی در اجتهاد

اشاره

-[۱]

اجتهاد بر دو قسم است:

اشاره

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۲

و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام ۸۸۷] [۱].

۱- اجتهاد مطلق:

قوه‌ای هست که به واسطه آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه ۸۸۸] را از ادله- امارات معتبره شرعیه ۸۸۹]، اصول ۸۹۰] عقلیه ۸۹۱] یا نقلیه ۸۹۲]- استنباط نماید.

-[۱]

۲: تجزّی:

قوه‌ای هست که مجتهد به واسطه آن، قادر است، بعضی از احکام را

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۳

ثم إنه لا إشکال فی إمکان المطلق ۸۹۳] و حصوله للأعلام، و عدم التمکن من الترجیح فی المسألة و تعیین حکمها و التردد منهم فی بعض المسائل إنما هو بالنسبة الی حکمها الواقعی لأجل ۸۹۴] عدم دلیل مساعد فی کل مسألة علیه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع. و اما[۸۹۵] بالنسبة الی حکمها الفعلی، فلا تردد لهم أصلا [۱].

از ادله- امارات معتبره، اصول عقلیه یا نقلیه- استنباط نماید.

احکام اجتهاد مطلق

۱- امکان وقوعی آن

[۱]- اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست ۸۹۶] و مسلما اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام- مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدّس سرّهما- حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می‌شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله‌ای فتوا نداده‌اند

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۴

کما لا إشکال ۸۹۷] فی جواز[۸۹۸] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و اما لغیره فکذا لا إشکال فیه، إذا کان المجتهد ممن کان باب العلم أو العلمی بالأحکام مفتوحا له- علی ما یأتی من الأدلة علی جواز التقلید- بخلاف ما إذا انسد علیه بابهما، فجواز تقلید الغیر عنه فی غایة الإشکال، فإن رجوعه إلیه لیس من رجوع الجاهل إلی العالم بل إلی الجاهل، و أدلة جواز التقلید إنّما دلّت علی جواز رجوع غیر العالم إلی العالم کما لا یخفی، و قضیة مقدمات الانسداد لیست إلا حجیة الظن علیه لا علی غیره، فلا بدّ فی حجیة اجتهاد مثله

- اشکال و تأمل نموده‌اند.

جواب: عدم تمکن مجتهد مطلق از ترجیح یک طرف مسئله و فتوا ندادن او- نسبت به حکم واقعی- یا به خاطر این است که «فی کلّ مسألة» دلیل وافی و کافی نیست یا این که آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دلیلی بر مسئله پیدا نکرده، لذا در حکم واقعی، مردد است اما به هیچ وجه در حکم ظاهری تردید ندارد یعنی: او می‌داند که در فرض مذکور باید به کدام اصل عملی رجوع و حکم ظاهری را مشخص نماید پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوه اجتهاد- «او قصور الباع»[۸۹۹]- نبوده بلکه به لحاظ احتمالات مذکور بوده.

خلاصه: «لا اشکال فی امکان المطلق و حصوله للاعلام».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۵

علی غیره من التماس دلیل آخر غیر[۹۰۰] دلیل التقلید و غیر دلیل الانسداد الجاری فی حق المجتهد، من اجماع أو جریان مقدمات دلیل الانسداد فی حقه، بحیث تکون منتجة لحجیة [بحجیة] الظن الثابت حجیته بمقدماته له أیضا [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱]- اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی، نسبت به مقلدین

اشاره

فتاوای مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است ۹۰۱] لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم ۹۰۲] و علمی ۹۰۳] را مفتوح بداند- قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد[۹۰۴].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۶

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی ۹۰۵]، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می‌داند، تقلید غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱- ادله تقلیـد، دال بر جواز رجوع جاهـل به عـالم ۹۰۶] هست- نه رجوع به جاهـل- درحالی‌که مجتهـد انسـدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲- اما مقـدمات انسـداد را هم که آن مجتهـد درباره خودش- نه مقلـدینش- جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسـداد باب علم و علمی بایـد به ظن خود عمل نمایـد[۹۰۷]، «شک» و «وهم» را بر ظن ترجیـح ندهـد لـذا تقلیـد غیر، از مجتهـد انسـدادی، نیاز به دلیل دیگری ۹۰۸] دارد و در محـل بحث، دلیـل دیگری غیر از اجمـاع یـا اجراء مقـدمات انسـداد، نزد همان غیر[۹۰۹]، مطرح نیسـت که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۳۷

و لا مجال لـدعوی الاجماع، و مقـدماته کـذلک غیر جاریهٔ فی حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو[۹۱۰] عـدم لزوم محذور عقلی من عمله بالاحتیاط و ان ۹۱۱] لزوم منه العسر، إذا لم یکن له سبیل إلی إثبات عدم وجوبه مع عسره [۱].

---

[۱]- الف: اجماع: مجالی برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی‌توان قائل شـد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- اجمـاع، قـائم شـده زیرا اجمـاع در آن مسـأله حادث- «و غیر معنون فی کلمات الاعلام»- محقق نیست ۹۱۲] به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن‌وقت چگونه می‌توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب ۹۱۳]: دلیـل انسـداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهـد برای مقلـد شود- یعنی: مقلـد هم برای خودش مقـدمات انسداد را جاری نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۳۸

نعم، لو جرت المقـدمات کـذلک، بأن انحصـر المجتهـد، و لزم من الاحتیاط المحذور، أو لزم منه العسـر مع التمکن من إبطال وجوبه حینئذ، کانت منتجهٔ لحجیته فی حقه أیضا، لکن دونه خرط القتاد، هذا علی تقدیر الحکومهٔ [۱].

رد دلیل «ب»: دلیل مـذکور هم مردود است زیرا مجتهـد، منحصـر به «انسدادی» نیست ۹۱۴] و آن مقلـد می‌تواند از مجتهد انفتاحی تقلیـد نمایـد. «هـذا أوّلا» و برفرض که تمـام مجتهـدین، قائـل به انسـداد باب علم و علمی باشـند «شایـد از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسـر) لازم نیاید و اگر مسـتلزم عسـر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادله رفع عسـر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسـر، ناشـی از جهل است و قبلا بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیه موضوعات یا از جانب احکام شرعیه باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد»[۹۱۵].

[۱]- اگر مقـدمات دلیل انسـدادی که درباره آن مجتهـد، جاری شـده درباره این «غیر»- مقلد- هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جـائز است یعنی: اگر مجتهـد، منحصـر به انسـدادی شـد و احتیـاط هم مخلّ به نظام معاش آن غیر بود یا اینکه مسـتلزم عسـر و حرج گشت و دلیـل رفع عسـر و حرج، شامـل محـل بحث بـود، تقلیـد این غیر از آن مجتهـد، جـائز است لکن بـدیهی است که مقـدمات مـذکور، جـاری نیست «لکن دون جریـان المقـدمات فی هـذا الفرض الاـخیر- المتقـدم بقوله: (نعم ...)- خرط القتـاد لعـدم انحصـار المجتهد بالانسدادی فی شیء من الاعصار»[۹۱۶].

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنا بر «حکومت» بود، نه کشف.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۹

و اما علی تقدیر الکشف و صحته، فجواز الرجوع إلیه فی غایة الإشکال لعدم مساعدة أدلة التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختص حجیة ظنه به، و قضیة[۹۱۷] مقدمات الانسداد اختصاص حجیة الظن بمن جرت فی حقه دون غیره، و لو سلم أن قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا، کالظنون الخاصة التی دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص [۱].

---

[۱]- سؤال: تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف ۹۱۸]- چگونه است؟

جواب: بنا بر کشف- «و صحته»- جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱- ادله جواز تقلید، شامل آن نمی‌شود چون ادله مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است درحالی‌که در فرض مسئله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست ۹۱۹].

نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۰

فتأمل [۱].

۲- ... و لو سلم ان قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا کالظنون الخاصة التی دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص.

کلمه «لو» وصلیه و اشاره به ضعف قول به کشف است ۹۲۰] زیرا در بحث انسداد، بیان شده که بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل کشف نمی‌کند «از حجیت ظن ۹۲۱] (عند الشارع) زیرا شاید شارع، مکلفین را ارجاع نموده باشد به طرق عقلیه یا به حجیت ظن (عند العقل) یا تبعیض در احتیاط و علی کل حال بر شارع مقدس، واجب نیست که ظن را بالخصوص حجت قرار داده باشد- مقدمات انسداد، کاشف از حجیت ظن عند الشارع نیست»[۹۲۲].

[۱]- وجه تأمل را چنین بیان کرده‌اند: ۱- «و لعله اشارة الی ما اشرنا الیه آنفا من جواز تقلید الغیر عن الانسدادی القائل بالکشف و ان ما افاده المصنف فی وجه الاشکال فیه ضعیف کما عرفته منا فتأمل جیدا»[۹۲۳].

۲- «لعله اشارة الی انه بعد البناء علی الکشف یکون الظن المطلق کالظن الخاص محرزا للواقع و لا یختص ح اعتبار کشفه بالمجتهد بل بمقتضی ادلة التقلید یصیر حجة فی حق غیره ایضا. لکن فیه منع ضرورة وضوح الفرق بین الظن الخاص و بین الظن المطلق حیث ان دلیل اعتبار الظن الخاص مطلق کآیة النبأ فانها علی تقدیر دلالتها علی حجیة خبر العادل لا تدل علی تقید حجیته بقید و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجیته منوطة بالانسداد المتوقف علی مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات یثبت له اعتبار الظن دون من لم تتم له کالعامی لما عرفت من عدم تمامیة مقدمات الانسداد عنده فتدبر»[۹۲۴].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۱

إن قلت: حجیة الشیء شرعا مطلقا[۹۲۵] لا توجب القطع بما أدی إلیه من الحکم و لو ظاهرا، کما مرّ تحقیقه، و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة، و العذر مع عدمها، فیکون رجوعه إلیه مع انفتاح باب العلمی علیه أیضا رجوعا إلی الجاهل، فضلا عما إذا انسد علیه ۹۲۶] [۱].

---

[۱]- اشکال: تقلید از مجتهد انفتاحی ۹۲۷] هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایة- در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری- گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است

۹۲۸] از جمله:

۱- منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضا بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما- و آن دلیل معتبر- مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- معـذریت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عـدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشـد، شـما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذریت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شـما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می‌دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۲

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قیام الحجهٔ الشرعیهٔ علی الأحکام، فیکون من رجوع الجاهل إلی العالم ۹۲۹] [۱].

خلاصه: شارع مقدس، برطبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی‌کند بلکه معنای حجیت، معذریت و منجزیت است.

اشکال: آیا مجتهد انفتاحی ۹۳۰]- که تقلید از او جائز است- نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیرا! او نسبت به احکـام، عالم نیست ۹۳۱] بلکه جاهـل است و نتیجتـا تقلیـد غیر و عـوام از او رجـوع جاهـل به جاهـل است پس از مجتهد انفتاحی هم نمی‌توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به انفتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[۱]- جواب: مجتهد انفتاحی ۹۳۲] در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۳

إن قلت: رجوعه إلیه فی موارد فقـد الأمارهٔ[۹۳۳] المعتبرهٔ عنـده التی یکون المرجع فیها الأصول العقلیـهٔ، لیس إلا الرجوع إلی الجاهل [۱].

به موارد قیام حجت بر احکام شـرعیه می‌باشـد[۹۳۴] و همین مقـدار کفـایت می‌نمایـد که رجوع مقلـد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادله جواز تقلید، شامل آن شود.

[۱] اشـکال: ایراد دیگری که بر جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطرح شده، این است: در موارد فقدان حجج شرعی ۹۳۵] که مرجع، اصول عقلیه ۹۳۶] است، تقلیـد از مجتهـد انفتاحی، جائز نیست زیرا مجتهـد انسـدادی نه عالم به حکم شـرعی است نه عالم به حکم اصولی ۹۳۷] تا اینکه رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادله جواز تقلید باشد.

نتیجه: در رجوع به مجتهد انفتاحی باید به این نحو، قائل به تفصـیل شد: اگر مستند او در احکام شرعیه، ادله شرعیه باشد، می‌توان به او رجوع نمود امـا در احکامی که مسـتند او عقلی هست، نمی‌توان از او تقلیـد نمود[۹۳۸]- حکـم به جواز تقلیـد از مجتهـد انفتاحی، مطلق نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۴

قلت: رجوعه إلیه فیها إنما هو لأجل اطلاعه علی عدم الأمارهٔ الشرعیهٔ فیها، و هو عاجز عن الاطلاع علی ذلک، و اما تعیین ما هو حکم العقـل و أنه مع عـدمها هو البراءهٔ أو الاحتیـاط[۹۳۹]، فهـو إنمـا یرجع إلیه، فـالمتبع مـا اسـتقل به عقله و لو علی خلاـف مـا ذهب إلیه مجتهده، فافهم ۹۴۰] [۱].

[۱]- جواب: رجوع عوام به مجتهـد انفتاحی در موارد فقـدان اماره یا اصل شـرعی از باب تقلیـد در احکام عقلیه ۹۴۱] نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعیه، عالم اما عامی از تمیز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می‌نمایند- گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد- بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبح عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می گـذارد و الا احتیاط می‌نمایـد و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهـد، تقلیـد نمی‌نمایـد بلکه بعـد از تعیین مورد، مرجـح، حکم عقـل خود مقلـد است (و لا ـ یخفی) که این مطلب هم خـالی از اشکال نیست زیرا ...»[۹۴۲].

تـذکر: مرحوم فیروزآبادی قـدّس سرّه پاسـخ مصـنف «اعلی اللّه مقامه الشـریف» را به این نحو رد نموده‌اند: ... «فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز مـا هو حکم العقل ح لم یکن مقلـدا عامیا بل کان مجتهـدا کمقلـده بالفتـح فان تعیین ما هو حکم العقل عنـد فقـد الامارهٔ المعتبرهٔ من البراءهٔ او التخییر او الاحتیـاط لیس إلا ـ من شـأن الاوحـدی من الاعلاـم لا ـ من شأن العامی الغیر المجتهـد (و الصـحیح فی الجواب) ان یقـال ان ادلـهٔ التقلیـد کما سـیأتی تفصـیلها مما لا تنحصـر بالآیات و الروایات فقط کی یـدعی انها مما تجوّز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیهٔ لا الجاهل بها

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۵

و کذلک ۹۴۳] لا ـ خلاـف و لا ـ إشـکال فی نفوذ حکم المجتهـد المطلق إذا کان باب العلم أو العلمی له مفتوحا، و اما إذا انسـد علیه بابهمـا ففیه إشـکال علی الصـحیح ۹۴۴] مـن تقریر المقـدمات علی نحـو الحکومـهٔ، فـإن مثلـه- کمـا أشـرت آنفـا- لیس ممن یعرف الاحکام، مع أن معرفتها معتبرهٔ فی الحاکم، کما فی المقبولهٔ [۱].

و المجتهد الانفتاحی فی تلک الموارد هو جاهل بها کالانسدادی عینا بل عمدهٔ ادلتها هی سیرهٔ العقلاء و هی مستقرهٔ علی الرجوع الی اهـل الخبرهٔ من کـل فن لا ـ الی خصوص العالم بالاحکام الشـرعیهٔ و من المعلوم ان الانفتاحی هو ممن یصـدق علیه عنوان اهل الخبرهٔ حتی فی الموارد التی یکون المرجع فیها الاصول العقلیهٔ دون الشرعیهٔ[۹۴۵].

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی

[۱]- اینک درباره دو فرع بحث می کنیم:

۱- آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق انفتاحی، نافذ است یا نه؟

جواب: «لا ـ خلاف و لا اشـکال» که حکم مجتهـد مطلق انفتاحی در مقام ترافع، نافـذ[۹۴۶] است و تمـام آثار- ماننـد حرمت نقض- برآن، مترتب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۶

۲- آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صـحت و نفوذ حکـم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشـکال است زیرا در ادله جواز قضـا- و شـرائط قاضـی- چنین ذکر شـده که: بایـد قاضـی، نسـبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشـته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسـد می‌داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد- بنا بر حکومت- حجت می‌داند، نسبت به احکام الهی، معرفت ۹۴۷] ندارد[۹۴۸]. آری او بنا بر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می‌باشد- همان‌طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاـصه: مجتهـد مطلق انسـدادی، چه بنـا بر حکومت، چه بنـا بر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت نـدارد زیرا شـناخت نسـبت به

احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی ۹۴۹] پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست»[۹۵۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۷

إلا أن یدعی ۹۵۱] عدم القول بالفصل، و هو و إن کان غیر بعید، إلا أنه لیس بمثابهٔ یکون حجهٔ علی عدم الفصل [۱].

إلا أن یقال ۹۵۲] بکفایهٔ انفتاح باب العلم فی موارد الإجماعات و الضروریات من الدین أو المذهب، و المتواترات إذا کانت ۹۵۳] جملهٔ یعتدّ بها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه یصدق علیه حینئذ أنه ممن روی حدیثهم علیهم السّلام و نظر فی حلالهم علیهم السّلام

---

[۱]- مگر اینکه کسی «عدم قول به فصل» را ادعا نماید و بگوید: کسی نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصیل نداده یعنی «کل من قال بصحهٔ حکم المجتهد المطلق لم یفصل بین اقسامه» که باب علم را منسد یا مفتوح بداند پس به واسطه اجماع مذکور، حکم به صحت و نفوذ قضای او می‌نمائیم.

ردّ اجماع مرکب: اجماع مذکور، اتفاق علما بر عدم تفصیل نیست بلکه چنین اتفاق افتاده که تفصیل نداده‌اند نه اینکه اتفاق دارند بر اینکه تفصیل بین افراد مجتهد، باطل است و بدیهی است که ادعای عدم قول به فصل، وقتی مفید است که: معلوم باشد علما بر بطلان تفصیل، اتفاق نموده‌اند و الا مجرد عدم تفصیل اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۸

و حرامهم علیهم السّلام: و عرف أحکامهم عرفا حقیقهٔ. و اما[۹۵۴] قوله علیه السّلام فی المقبولهٔ (فإذا حکم بحکمنا) فالمراد أن مثله إذا حکم کان بحکمهم حکم، حیث کان منصوبا منهم، کیف و حکمه غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیهٔ، و لیس مثل ملکیهٔ دار لزید أو زوجیهٔ امرأهٔ له من أحکامهم علیهم السّلام فصحهٔ إسناد حکمه إلیهم علیهم السّلام إنما هو لأجل کونه من المنصوب من قبلهم [۱].

---

[۱]- مگر اینکه کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام- مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم درباره آن‌ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوف به قرینه قطعیه، دال بر آن‌ها می‌باشد- باب علم برای او مفتوح است و صدق می‌نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد[۹۵۵] پس به واسطه معلومات مذکور، آنچه در ادله نفوذ قضا، معتبر و شرط شده برآن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفا» آنچه در دلیل قضا[۹۵۶] درباره قاضی، شرط شده برآن مجتهد انسدادی- که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص»[۹۵۷] و بخشی را به وسیله ظن مطلق تحصیل نموده- صدق می‌نماید و قضای او نافذ است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۹

و اما[۹۵۸] قوله علیه السّلام فی المقبولهٔ «فاذا حکم بحکمنا [الظاهر فی انه لا بد و ان یکون عالما بحکمهم علیهم السّلام حتی یحکم به فالمراد ان مثله اذا حکم کان بحکمهم حکم حیث کان منصوبا منهم ...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می‌نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمه هدی علیهم السّلام- بقوله: فاذا حکم بحکمنا ...- ظاهرا مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن‌ها و مستند به روایات آن‌ها باشد- نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن‌ها- بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السّلام منصوب است و برطبق آیات و روایات حکم

می کند[۹۵۹]، صدق می‌نماید که او به حکم ائمه علیهم السّلام قضاوت نموده نه به حکم جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات- مثل اینکه فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلّقه است- اضافه‌اش به ائمه علیهم السّلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السّلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن‌ها قضاوت می‌نماید نه برطبق قیاسات»[۹۶۰].

ب: دفع لما اشرنا الیه من ان قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو کالصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم و انه مما یتوقف علی معرفة احکامهم فی القضاء فلا یکاد یکفی مجرد معرفة الانسدادی القائل بالحکومة بجملة معتدة بها من احکامهم و لو فی غیر القضاء من موارد الاجماعات و الضروریات من الدین او المذهب و المتواترات

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۰

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ ای فاذا حکم بامرنا لکونه منصوبا من قبلنا ... الخ لا انه اذا حکم علی طبق حکمنا کی یتوقف ذلک علی معرفة احکامهم فی القضاء کیف و حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیة من قبیل ملکیة دار لزید او زوجیة امرأة لعمرو و نحوهما و لا حکم لهم علیهم السّلام فی الموضوعات کی یکون حکمه علی طبق حکمهم فصحة اسناد حکم الحاکم الیهم انما هو لاجل کونه بامرهم و منصوبا من قبلهم لا من جهة کون حکمه علی طبق حکمهم (و فیه ما لا یخفی) بعد ما عرفت ان قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو کالصریح فی لزوم الحکم علی طبق حکمهم المتوقف ذلک علی معرفة احکامهم فی القضاء لا فی الحکم بامرهم لاجل کونه منصوبا من قبلهم و انه اصرح من الکل قوله علیه السّلام فی الروایة الثانیة لابی خدیجة انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا او من قضائنا فانه نص فی اعتبار العلم بشیء من قضایاهم او قضائهم فلا یکاد یکفی مجرد المعرفة بشیء من احکامهم و لو فی غیر القضاء فکأن المصنف قد غفل عن الروایة الثانیة لابی خدیجة فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوی) ان حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیة و لا حکم لهم علیهم السّلام فیها (ففیها) ان لهم علیهم السّلام احکاما کلیة کبرویة فی اصول القضاء کالاحکام الواردة فی المدعی و المنکر و التداعی و التحالف و نحو ذلک و حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیة هو ناش من تلک الاحکام الکلیة الکبرویة الواردة عنهم فی تلک الاصول و «علیه» فصحة اسناد حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیة الیهم انما هو من جهة نشو حکمه من تلک الاحکام الکبرویة المأخوذة عنهم لا من مجرد کونه منصوبا من قبلهم مجعولا من طرفهم و هذا کله لدی التدبر واضح فتدبر جیدا.[۹۶۱]

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۱

و اما التجزی فی الاجتهاد ففیه مواضع من الکلام:

الأول: فی إمکانه، و هو و إن کان محل الخلاف بین الأعلام إلا أنه لا ینبغی الارتیاب فیه، حیث کان أبواب الفقه مختلفة مدرکا، و المدارک متفاوتة سهولة و صعوبة، عقلیة و نقلیة، مع اختلاف الأشخاص فی الاطلاع علیها، و فی طول الباع و قصوره بالنسبة إلیها، فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فی مدرک باب بمهارته فی النقلیات أو العقلیات، و لیس کذلک فی آخر لعدم مهارته فیها و ابتنائه علیها، و هذا بالضرورة ربما یوجب حصول القدرة علی الاستنباط فی بعضها لسهولة مدرکه أو لمهارة الشخص فیه مع صعوبته، مع عدم القدرة علی ما لیس کذلک، بل یستحیل حصول اجتهاد مطلق عادة غیر مسبوق بالتجزی؛ للزوم الطفرة [۱].

احکام تجزّی در اجتهاد

اشاره

[۱]- قسم دوم از اجتهاد، تجزّی در آن است که در تجزّی از جهات مختلفی بحث می‌شود:

۱- امکان وقوعی تجزّی در اجتهاد

اشاره

در «امکان» تجزی، بین علما اختلاف است ۹۶۲]، قلیلی قائل به امتناع و اکثرا قائل به امکان آن شده‌اند و مصنف قدّس سرّه نسبت به امکان آن، ادعای عدم ارتیاب نموده و فرموده‌اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزی تردید نماید- که آیا تجزی «ممکن» است یا ممتنع؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۲

[مصنف قدّس سرّه سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]

اشاره

مصنف قدّس سرّه کأنّ جمعا سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- [ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است

ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح ۹۶۳] و مدرک بعضی صعب و مشکل ۹۶۴] است لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند]

اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند[۹۶۵] یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسئله، عکس می‌شود یعنی:

شخصی در عقلیات ۹۶۶]، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳- [عادتا محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود]

«عادتا» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق- ای ملکة یقتدر بها علی استنباط

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۳

و بساطة الملکة و عدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلی بعض الأبواب، بحیث یتمکن بها من الإحاطة بمدارکه، کما إذا کانت هناک ملکة الاستنباط فی جمیعها، و یقطع ۹۶۷] بعدم دخل ما فی سائرها به أصلا، أو لا یعتنی باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، کما فی الملکة المطلقة، بداهة[۹۶۸] أنه

نوع الاحکام- قبل از تجزی- ای ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط بعض الاحکام- حاصل شود زیرا ملکه اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممکن نیست که آن مرتبه قوی ملکه «دفعهٔ واحدهٔ» برای کسی حاصل شود به عبارت دیگر: عادتا محال است که کسی مجتهد مطلق شود بدون اینکه قبلا متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولا قوه استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می‌شود سپس نسبت به بقیه و الا مستلزم طفره ۹۶۹] است- یعنی: بدون حصول

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۴

لا یعتبر فی استنباط مسألهٔ معها من الاطلاع فعلا علی مدارک جمیع المسائل، کما لا یخفی [۱].

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبه ضعیف و متوسط، مرتبه قوی حاصل گردد «هذا محال».

-[۱]

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:

وجه اول:

اشاره

مقدمه: «الاجتهاد ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی ...» ملکه، «بسیط» و از مقوله «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می‌باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضا یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمه مذکور می‌گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه‌اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد درحالی‌که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می‌باشد.

رد وجه اول:

ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می‌شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیله ملکه اجتهاد می‌تواند، فرضا مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی ننموده و فرضا در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی‌تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی‌شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلا عدالت، ملکه‌ای است که گاهی انسان را وادار می‌نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتبهات و مکروهات حفظ می‌نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۵

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم:

اشاره

کسی که در یک باب- یا چندین مسئله- اجتهاد می‌نماید، لازمه‌اش این است که در تمام مسائل فقه- از طهارت تا دیات- صاحب‌نظر باشد فرضا اگر در مسائل صلات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتا اگر در تمام ابواب، صاحب‌نظر است پس مجتهد مطلق می‌باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم:

فرض بحث ما در جائی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسئله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می گوئید اجتهاد در یک مسئله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تتبع نموده باشد و فرضا صاحب‌نظر باشد.

اصلا شما فرض کنید فردی در باب طهارت- پس از فحص لازم- اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسئله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان‌طور که در اجتهاد مطلق هم مسئله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازه لازم تفحص نمود، می‌تواند به عمومات و اطلاقات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عمومات یا اطلاقات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی همچنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله‌ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسئله وجود ندارد، کفایت می کند گرچه یک احتمال «غیر معتنی به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوه استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب‌نظر باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۶

الثانی: فی حجیة ما یؤدی إلیه علی المتصف به، و هو أیضا محل الخلاف، إلا أن قضیة أدلة المدارک حجیته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء علی حجیة الظواهر مطلقا، و کذا ما دلّ علی حجیة خبر الواحد، غایته تقییده بما إذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد متجزّی برای عمل خودش

[۱]- سؤال: آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا اینکه فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسئله، محل خلاف است لکن نظر مصنف قدّس سرّه- و اکثر علما- این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است زیرا: ادله دال بر حجیت مدارک احکام- التی استنبطها المجتهد المتجزی منها- عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلا ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ- یا خبر واحد عادل- را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر- یا خبر واحد- برای مجتهد متجزی، حجت نیست ۹۷۰]؟

بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای

عمل خودش حجت است.

قوله: «... غایته تقییده ۹۷۱] بما اذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض».

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۷

الثالث: فی جواز رجوع غیر المتصف به إلیه فی کل مسألهٔ اجتهد فیها، و هو أیضا محل الإشکال، من أنه من رجوع الجاهل إلی العالم، فتعمّه أدلهٔ جواز التقلید، و من دعوی عدم إطلاق فیها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیرهٔ المتشرعهٔ علی الرجوع الی مثله أیضا، و ستعرف ۹۷۲] إن شاء اللّه تعالی ما هو قضیهٔ الأدلهٔ [۱].

«... نهایت امر، آنکه حجیت تمام آن‌ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جائی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلما برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می‌تواند احتیاط نماید»[۹۷۳].

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

اشاره

[۱]- سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسئله، محل اختلاف است.

وجه جواز:

در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است- حرام و حلال الهی را می‌شناسد- پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است- فتعمه ادلهٔ جواز التقلید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۸

وجه عدم جواز:

ادله لفظیه تقلید- الدالهٔ علی جواز رجوع الجاهل الی العالم ۹۷۴]- فاقد اطلاق است ۹۷۵] و همچنین نسبت به ادله لبیّه تقلید، مانند بناء عقلا یا سیره متشرعه، احراز نشده که استقرار پیدا کرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتا قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه- صاحب عنایهٔ الاصول- پس از توضیح کلام مصنف قدّس سرّه آن را چنین نقد نموده‌اند:

... «و فیه ما لا یخفی» فان ادلهٔ التقلید ان کانت هی لفظیهٔ فلا وجه لعدم الاطلاق فیها و ان کانت لبیهٔ کبناء العقلاء فالعقلاء لا یفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرهٔ فیما هو خبیر به بین ان یکون خبیرا بسائر الابواب ایضا ام لا بل یتعین الرجوع عندهم الی المتجزی اذا کان

فیما هو خبیر به اشد خبرة من الخبیر المطلق. «و اما عدم احراز» سیرة المتشرعة على الرجوع الى مثله «ففیه» انه لا متجزى غالبا یعرف فى الخارج انه متجزى لتكون سیرتهم مستقرة على الرجوع الى مثله او على عدمه فان الناس غالبا بین من یعرف انه عامى محض و بین من یعرف انه من طلبة العلم و لم یبلغ درجة الاجتهاد و بین من یعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبة الاجتهاد و الاستنباط فى عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احیانا ان هذا متجزى فلا یعلم غالبا انه فیما هو خبیر به اعلم من الغیر او مساوى معه لیصح الرجوع الیه. «و بالجملة» ان الاشكال فى جواز تقلید المتجزى فى الجملة اى فیما هو

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۵۹

و اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا یبعد نفوذ فیما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فیها، بحیث یصح أن یقال فى حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مرّ فى المجتهد المطلق المنسد علیه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام [۱].

مجتهد فیه خبیر بصیر به فى غیر محله و ذلك لاطلاقات ادلة التقلید و لما عرفت من ان العقلاء لا یفرقون فى الرجوع الى اهل الخبرة فیما هو خبیر به بین ان یكون خبیرا بسائر الابواب ایضا ام لا «و من هنا یظهر» ضعف ما استند الیه الفصول فى وجه المنع من الاصل. قال ...[۹۷۶].

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزى

[۱]- آیا قضاوت و حكم مجتهد متجزى در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟

جواب: مصنف قدّس سرّه چنین فرموده‌اند: «اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فاشكل»[۹۷۷].

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۶۰

تذكر: مصنف قدّس سرّه سپس استدراك نموده و چنین فرموده‌اند: «نعم لا یبعد نفوذه فیما اذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فیها بحیث ....». یعنى اگر متجزى، مقدار «معتد به» از مسائل فقه را اجتهاد نموده كه عرفا «نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا» درباره او صدق نماید، حكم او نافذ و قضایش جائز است و مى‌تواند فصل خصومت نماید.

تذكر: مرحوم فیروزآبادى قدّس سرّه عبارت اخیر مصنف قدّس سرّه- یعنى: نعم لا یبعد ...- را چنین تبیین و نقد نموده‌اند:

بل قد عرفت فیما تقدم انه لا یكاد یكفى فى نفوذ حكم الحاكم مجرد المعرفة بجملة معتدة بها من احكامهم و لو فى غیر مورد القضاء و ان صدق علیه عرفا انه ممن عرف احكامهم بل لا بد من معرفته باحكامهم فى خصوص القضاء كما هو صریح الروایة الثانیة لابى خدیجة المتقدمة و ذلك لیحكم على طبق حكمهم (و على هذا) فاذا عرف الحاكم احكامهم فى القضاء كما ینبغى فلا محالة ینفذ حكمه و ان كان متجزیا غیر مجتهد فى سائر الابواب و اذا لم یعرف احكامهم فیه لیحكم على طبق حكمهم فلا ینفذ حكمه و ان كان مجتهدا مطلقا له الملكة و الاقتدار على استنباط احكامهم فى جمیع ابواب الفقه اذا شاء و اراد بالمراجعة الى الاخبار حتى القضاء ما لم تصل معرفته الى الفعلیة و التحقق فى الخارج ۹۷۸].

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۳۶۱

فصل

لا یخفى احتیاج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربیة فى الجملة و لو بأن یقدر على معرفة ما یبتنى علیه الاجتهاد فى المسألة، بالرجوع الى ما دوّن فیه ۹۷۹]، و معرفة التفسیر كذلك [۱].

[فصل:] مبادی اجتهاد

برای اجتهاد و استنباط، چه علومی نیاز است؟

(۱) مخفی نماند که برای «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربیت ۹۸۰] مانند: «لغت، صرف

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۲

و نحو» فی الجملة[۹۸۱] نیاز است زیرا مدارک فقه- از اخبار، آیات و استدلالات علما- به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی‌تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفة التفسیر کذلک ۹۸۲].

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معنا که در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا اینکه می‌توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسئله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن‌ها تعبدا از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی‌توان به قول آن‌ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید»[۹۸۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۳

و عمدة ما یحتاج إلیه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا و یحتاج فی استنباط حکمها الی قاعدة أو قواعد برهن علیها فی الأصول، أو برهن علیها مقدمة فی نفس المسألة الفرعیة، کما هو طریقة الأخباری ۹۸۴] [۱].

و تدوین تلک القواعد المحتاج إلیها علی حدة لا یوجب کونها بدعة، و عدم تدوینها فی زمانهم علیهم السّلام لا یوجب ذلک، و إلا کان تدوین الفقه و النحو و الصرف بدعة.

و بالجملة لا محیص لأحد فی استنباط الأحکام الفرعیة من أدلتها إلا الرجوع إلی ما بنی علیه فی المسائل الأصولیة، و بدونه لا یکاد یتمکن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا کان أو أخباریا. نعم یختلف الاحتیاج إلیها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص ۹۸۵]، ضرورة خفة مئونة الاجتهاد فی الصدر الأول، و عدم حاجته إلی کثیر

---

[۱]- عمده، چیزی که مجتهد در استنباط احکام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، مبرهن شده، مانند:

«حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهاد» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی‌تواند احکام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی حدّه- در کتاب مستقل- نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا اینکه در هر مسئله، آنچه «موقوف علیه» آن مسئله است در نفس فقه درباره‌اش اجتهاد نماید.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۴

مما یحتاج إلیه فی الأزمنة اللاحقة، مما لا یکاد یحقق و یختار عادة إلا بالرجوع الی ما دوّن فیه من الکتب الأصولیة [۱].

---

[۱]- صرف تدوین آن قواعد- در کتاب مستقل- و تسمیه آن به علم اصول، موجب بدعت نیست و سبب نمی‌شود، آن قواعد از

مقدمیت برای فقه، خارج شود- چه مجتهد، اخباری باشد چه اصولی زیرا «اخباری» هم باید اخبار و ظواهر را حجت بداند و تعارض ادله را برطرف نماید و ....

گویا احتمال مذکور از ناحیه بعضی از اخباریون، مطرح شده که اکنون در این زمینه به نقل تحقیقی از مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه می‌پردازیم.

قوله: «و تدوین تلک القواعد ...».

اشارهٔ الی بعض ما استند الیه جماعهٔ من الاخباریین رحمهم اللّه فی وجه عدم الحاجهٔ الی علم الاصول. «قال فی الفصول» فی ذیل التکلم حول علم الاصول و انه من جملهٔ ما یحتاج الیه فی الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعهٔ من قاصری الدرایهٔ من الفرقهٔ الموسومهٔ بالاخباریهٔ ان العلم المذکور مما لا حاجهٔ الیه و لا طائل یترتب علیه و تمسکوا بشبه ضعیفهٔ اقواها امران ثم ذکر الاول «الی ان قال» الثانی ان هذا العلم لم یکن بین اصحاب الائمهٔ و انما احدثه علماء العامهٔ ثم تسرّی منهم الی اصحابنا الامامیهٔ فی زمن الغیبهٔ و خفاء الحجهٔ فهو اما من البدع المستحدثهٔ و الطرق المخترعهٔ التی یجب التجنب عنها فی امر الشریعهٔ او انه مما لا-حاجهٔ الیه فی معرفهٔ الاحکام و الا لما اهمل بیانه من اهل العصمهٔ انتهی کلامهم غفر اللّه لهم.

«ثم ان المصنف» قد اجاد فی جوابهم «فأورد علیهم» بالنقض بتدوین الفقه و النحو و الصرف فان تدوین الاخبار و ان کان فی زمن الائمهٔ الاطهار و لکن تدوین الفقه مثلا-بهذا النحو المتعارف الآن عند الاصولی و الاخباری جمیعا لم یکن فی زمن الائمهٔ علیهم السّلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فی عدم تدوین اصحاب الائمهٔ علیهم السّلام علم الاصول فی زمانهم هو عدم احتیاجهم الیه فی ذلک الزمان لتمکنهم من استعلام حکم المسألهٔ من ائمهٔ الهدی شفاها او کتبا کما لم یحتاجوا الی تدوین علم الرجال ایضا و لکن

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶۵

فصل

اتفقت الکلمهٔ علی التخطئهٔ فی العقلیات ۹۸۶]، و اختلفت فی الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئهٔ فیها أیضا، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألهٔ حکما یؤدی إلیه الاجتهاد تارهٔ و إلی غیره أخری.

و قال مخالفونا بالتصویب ۹۸۷]، و أن له تعالی أحکاما بعدد آراء المجتهدین، فما یؤدی إلیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی [۱].

حیث تأخر عصرنا عن عصرهم بکثیر و اشتدت الحاجهٔ الی تمهید قواعد کلیهٔ متخذهٔ عن الآیات و الروایات المأثورهٔ عن الائمهٔ الاطهار او من العقل الصریح الذی به عرفنا اللّه و رسوله و حججه المعصومین المبتنیهٔ علیها استنباط الاحکام الشرعیهٔ فمهدها اصحابنا الامامیهٔ رضوان اللّه علیهم و افردوها فی الذکر اهتماما بحالها و سمّوها بعلم الاصول و هو عمدهٔ ما یحتاج الیه المجتهد و اهم ما یتوقف علیه الاجتهاد و الاستنباط کما هو ظاهر لدی المنصف و ان کان غیر واحد من مسائلها مما لا حاجهٔ الیه و لا یتوقف علیه الاجتهاد کما اشرنا قبلا و لکن ذلک مما لا یوجب عدم الحاجهٔ الی علم الاصول رأسا[۹۸۸].

[فصل:] تخطئه و تصویب

اشاره

-[۱]

[اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات

علماء خاصه و عامه در «عقلیات» یعنی: در غیر احکام شرعیه- موضوعات

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۶

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد- متفقا[۹۸۹] قائل به تخطئه هستند یعنی:

اگر مجتهدی در احکام عقلیه یا موضوعات خارجیه اجتهاد نماید و استنباطش برخلاف واقع باشد، تمام علما قائل به تخطئه هستند[۹۹۰]- چنین نیست که بگویند: همیشه نظر مجتهد، مطابق واقع و مصیب است یعنی: حکمی را که مجتهد استنباط می کند، ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد-

[اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات]

لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۷

و لا- یخفی أنه لا- یکاد یعقل الاجتهاد فی حکم المسألة إلا إذا کان لها حکم واقعا، حتی صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعیینه بحسبها ظاهرا، فلو کان غرضهم من التصویب هو الالتزام بإنشاء أحکام فی الواقع بعدد الآراء- بأن تکون الأحکام المؤدی إلیها الاجتهادات أحکاما واقعیة[۹۹۱] کما هی ظاهریة- فهو و إن کان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخیار علی أن له تبارک و تعالی فی کل واقعة حکما[۹۹۲]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۶۷

علماء امامیه، قائل به تخطئه می‌باشند یعنی: خداوند متعال در هر واقعه، دارای یک حکم واقعی هست که بین تمام مردم، مشترک است منتها گاهی استنباط مجتهد، مطابق آن حکم واقعی و آن فرد، مصیب است و گاهی رأی مجتهد برخلاف آن می‌باشد و مجتهد، مخطی، است لکن مخالفین ما- عامه ۹۹۳]- قائل به تصویب ۹۹۴] شده و می گویند: رأی و استنباط مجتهد، هیچ‌گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم می‌باشد و هرچه را مجتهد، استنباط نماید، همان حکم اللّه است فرضا اگر مجتهدی، قائل به وجوب نماز جمعه- در عصر غیبت- شد، حکم اللّه هم همان است و چنانچه مجتهد دیگری، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت شد، آن‌هم حکم اللّه است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۸

یشترک فیه الکل، إلا أنه غیر محال [۱].

---

[۱]-

[اقسام تصویب]

اشاره

مصنف قدّس سرّه در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر اینکه در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا اینکه مجتهد از

آیات و اخبار، آن احکام را- ظاهرا- استنباط نمایـد و الا اگر در واقع، حکمی نباشـد، اجتهاد، مفهومی نـدارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضا اگر نماز جمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد درصدد اثبات و استنباط چیست؟ آیـا او می‌توانـد برای نمـاز جمعه‌ای که در لوح محفوظ، حکمی نـدارد، چیزی را اجتهاد نمایـد؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست- مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمه مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

احتمال اول:

اشاره

مقصـود مصـوّبه- و عـامه- از «تصـویب» این است که خداونـد متعـال، مثلاـ از اول زمـان غیبت تـا انقراض دنیـا در هر واقعه‌ای آراء مجتهـدین را می‌دانـد به‌عنوان مثال، ذات حق می‌داند در سنه هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می‌شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می‌شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می‌دانـد در سال هزار و دو، فلان مجتهـد قائل به تخییر می‌شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخییر را جعل نموده.

رد احتمال اول:

اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله‌ای است ۹۹۵]، پاسخ ما این

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۹

و لو کـان غرضـهم منه الالـتزام بإنشـاء الأحکـام علی وفق آراء الأعلاـم بعـد الاجتهـاد، فهو مما لا یکاد یعقل، فکیف یتفحص عما لا یکون له عین و لا أثر، أو یستظهر من الآیة أو الخبر[۹۹۶] [۱].

است که آن تصویب «ثبوتـا» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتا» باطل است ۹۹۷] زیرا اجماع اصحاب و اخبـار متـواتر، دال بر این است که خداونـد متعـال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمـام مردم در آن حکم، مشـترک می‌باشـند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می‌کنند و عده‌ای به خطا می‌روند نه اینکه ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن‌ها داشته باشد.

[۱]-

احتمال دوم:

اشاره

ممکن است، مقصود عـامه از تصویب، این باشـد که خداونـد متعـال برای هیـچ‌یک از وقـایع، حکمی جعـل ننموده بلکه «نعوذ باللّه»

منتظر است تا مجتهدین استنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن‌ها جعل حکم نماید که بنا بر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم:

تصویب به‌معنای مذکور، علاوه برآن که باطل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می‌باشد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهد، حکم واقعی نداشته باشیم پس او نسبت به چه چیز و درباره چه حکمی فحص و استنباط می‌نماید و رأیش به چه چیز مؤدی می‌شود؟ آیا معقول است که قبل از استنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشته باشیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را استنباط نماید؟ خیر!

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۰

إلا أن یراد التصویب ۹۹۸] بالنسبة الی الحکم الفعلی، و أن المجتهد و إن کان یتفحص عما هو الحکم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدّی إلیه اجتهاده یکون هو حکمه الفعلی حقیقة، و هو مما یختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا یشترک فیه الجاهل و العالم بداهة، و ما یشترکان فیه لیس بحکم حقیقة بل إنشاء، فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی، بل لا محیص عنه فی الجملة بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی، و ربما یشیر إلیه ما اشتهرت بیننا أن ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم [۱].

-[۱]

احتمال سوم:

احتمال دیگر در معنای تصویب، این است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ- و قبل از استنباط مجتهد- حکمی جعل شده ۹۹۹] که بین تمام مردم، مشترک است منتها اگر مجتهد[۱۰۰۰]، نسبت به آن حکم، دست‌یافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می‌کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد- و مؤدای همان اماره ۱۰۰۱]- است ۱۰۰۲] و نتیجتا حکم واقعی لوح محفوظی ۱۰۰۳] در مرحله انشا باقی می‌ماند[۱۰۰۴].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۱

سؤال: آیا تصویب به‌معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «فلا استحالة فی التصویب بهذا[۱۰۰۵] المعنی ۱۰۰۶] بل لا محیص عنه فی الجملة[۱۰۰۷] بناء علی اعتبار الاخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی».

قوله: و ربما یشیر الیه ۱۰۰۸] ما اشتهرت بیننا «ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم».

«... و اشعار به همین مطلب ۱۰۰۹] دارد، آنچه مشهور است از علامه قدّس سرّه که «ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم» که دلالت دارد بر اینکه حکم، دو قسم است ظاهری- فعلی- و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۲

نعم ۱۰۱۰] بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة[۱۰۱۱]، کما هو کذلک، فمؤدیات الطرق و الامارات المعتبرة لیست بأحکام حقیقیة نفسیة، و لو قیل بکونها أحکاما طریقیة، و قد مرّ غیر مرة إمکان منع کونها أحکاما کذلک أیضا[۱۰۱۲]، و أن قضیة حجیتها لیس إلا

تنجز [تنجیز] مؤدیاتها عنـد إصابتها، و العـذر عند خطئها، فلا یکون حکم أصـلا إلا الحکم الواقعی ۱۰۱۳]، فیصیر منجزا فیما قام علیه حجهٔ من علم أو طریق معتبر، و یکون غیر منجز بل غیر فعلی ۱۰۱۴] فیما لم تکن هناک حجهٔ مصیبهٔ، فتأمل جیدا [۱].

فعلی و ظـاهری زیرا قطعیت، تمـام نمی‌شود مگر اینکه ملتزم شویم که ادله و امـارات، محـدث یک حکم قطعی هسـتند و لو مخالف واقع باشند»[۱۰۱۵].

[۱]- مصـنف قـدّس سـرّه در تصویر احتمال سوم «تصویب» فرمودند: «بل لا محیص عنه فی الجملهٔ ...» لکن اکنون از آن، اسـتدراک نموده و فرموده‌اند: «نعم بناء ...». «ای نعم بناء

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۳

فصل

إذا اضـمحل الاجتهاد السابق بتبـدل الرأی الأوّل بالآخر أو بزواله بـدونه، فلا شـبههٔ فی عدم العبرهٔ به فی الأعمال اللاحقهٔ، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتیاط فیها [۱].

علی اعتبـار الاخبار من باب الطریقیـهٔ کما هو کـذلک علی ما تقـدم لک شـرحه فی بحث امکان التعبـد بالامارات فمؤدیات الطرق و الامـارات لیست هی احکامـا حقیقیـهٔ نفسیـهٔ ناشـئهٔ عن مصـلحهٔ او مفسـدهٔ حادثـهٔ فی المتعلقـات بسـبب قیام الامارات کما علی القول بالسببیهٔ و الموضوعیهٔ بل هی احکام ظاهریهٔ طریقیهٔ ای مقدمیهٔ قد شرّعت لاجل الوصول بها الی الاحکام الواقعیهٔ.

بل تقـدم من المصـنف ان المجعول فی الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجیـهٔ ای المنجزیهٔ عند الاصابهٔ و العذریهٔ عند الخطأ و قد مر تفصیل هذا کله فی محله مبسوطا فلا نعید»[۱۰۱۶].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه بعد از «فتأمل جیدا» چنین فرموده‌اند:

«لکن ظـاهر کلماتهم [ای کلمات اصـحاب التصویب نفی اصل الحکم قبل الاجتهاد لا نفی تعیینه مع وجود اصـله فیتوجه علیهم مضافا الی ما اورده المصـنف انه لا اجتهاد الا و هو مسـبوق بالتقلیـد فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد و ان یکون مقلدا فکیف یفرض خلو الواقعهٔ عن الحکم فی حقه و حق مقلدیه مع ان المعلوم ضرورهٔ انه لیس فی حکم المجانین و الصبیان و البهائم و لا مقلدیه»[۱۰۱۷].

[فصل:] تبدل رأی مجتهد

اشاره

[۱]- گاهی اجتهاد قبلی مجتهد، مضمحل می‌شود که خود، دارای دو فرض است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۴

و اما الأعمال السابقـهٔ الواقعـهٔ علی وفقه المختل فیها ما اعتبر فی صـحتها بحسب هـذا الاجتهاد[۱۰۱۸]، فلا بـدّ من معاملهٔ البطلان معها فیما لم ینهض دلیل علی صحهٔ العمل فیما إذا اختل فیه لعذر، کما نهض فی الصلاهٔ و غیرها، مثل: لا تعاد[۱۰۱۹]، و حدیث الرفع،

۱- او تبدل رأی پیدا می‌کند و رأی جدیدی برایش حاصل می‌شود[۱۰۲۰].

۲- رأی سابق او زائل می‌شود بدون اینکه رأی جدید برایش حاصل شود.

سؤال اوّل: در فرض مسئله، وظیفه او نسبت به اعمال لا حق چیست؟

جواب: تردیدی نیست که «مطلقا»[۱۰۲۱] در اعمال لا- حق باید بر وفق اجتهاد دوم عمل نماید[۱۰۲۲] و اجتهاد سابق- بعد از اضمحلال آن- نه درباره خودش حجت است نه درباره مقلدینش، خواه اجتهاد سابق و لا حق- هر دو- قطعی باشد یا هر دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۵

بل الاجماع علی الإجزاء فی العبادات علی ما ادعی.

و ذلک فیما کان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحکم و قد اضمحل واضح؛ بداههٔ أنه لا حکم معه شرعا، غایته المعذوریهٔ فی المخالفهٔ عقلا [۱].

ظنی ۱۰۲۳] یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و خواه مورد تبدل رأی، در احکام باشد یا موضوعات احکام.

[۱]- سؤال دوم: در فرض مذکور- که طبق اجتهاد سابق، عمل شده ۱۰۲۴]- وضع اعمال عبادی ۱۰۲۵] و معاملی ۱۰۲۶] سابق چیست؟

جواب: مسئله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هریک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعده اولیه- یعنی: صرف‌نظر از قاعده ثانویه ۱۰۲۷]- در دو صورت، اعمال سابق،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۶

و کذلک فیما کان هناک طریق معتبر شرعا علیه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقید أو المخصص أو قرینهٔ المجاز أو المعارض، بناء علی ما هو التحقیق من اعتبار الأمارات من باب الطریقیهٔ، قیل بأن قضیهٔ اعتبارها إنشاء أحکام طریقیهٔ، أم لا علی ما مرّ منّا غیر مرهٔ، من غیر فرق بین تعلقه بالأحکام أو بمتعلقاتها، ضرورهٔ أن کیفیهٔ اعتبارها فیهما علی نهج واحد [۱].

باطل و در دو صورت، صحیح است که اینک به توضیح آن چهار صورت می‌پردازیم:

الف: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به بطلان است، عبارتند از:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حکم باشد.

وجه بطلان هم این است که: «... فی هذه الصورهٔ انه لا- حکم مجعول شرعا فی مورد القطع بالحکم کی یجزی هو عن الاتیان بالواقعی و یکفی عنه و هذا واضح»[۱۰۲۸].

[۱]- ۲: در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد-

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۷

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر اینکه امارات را از باب طریقیت ۱۰۲۹] حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است ۱۰۳۰] که: ما اماره را از باب اینکه طریقی به واقع هست، حجت می‌دانیم و در فرض مسئله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایهٔ الامر» اینکه فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده ۱۰۳۱] یا قضا[۱۰۳۲] شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف قدّس سرّه بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی‌شود[۱۰۳۳]. بلکه اماره فقط «منجز»[۱۰۳۴] یا «معذّر»[۱۰۳۵] است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷۸

و لم یعلم وجه للتفصیل بینهما، کما فی الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادین بخلاف الأحکام، إلا حسبان أن الأحکام قابلهٔ للتغیّر و التبدل، بخلاف

قوله: «من ۱۰۳۶] غیر فرق بین تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها ...».

فرقی در بطلان اعمال سابق نیست در اینكه: اجتهاد سابق به نفس حكم ۱۰۳۷]، تعلق گیرد یا به متعلق ۱۰۳۸]- و موضوع حكم- مربوط باشد و علتش این است كه: جعل حجیت امارات در موضوعات و احكام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه كیفیت، ممكن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «... و قد ظهر خلافه بالظفر[۱۰۳۹] بالمقید او المخصص ۱۰۴۰] او قرینة المجاز[۱۰۴۱] او المعارض ۱۰۴۲]».

إیضاح الكفایة، ج‌۶، ص: ۳۷۹

المتعلقات و الموضوعات ۱۰۴۳]، و أنت خبیر بأن الواقع واحد فیهما، و قد عین أولا بما ظهر خطؤه ثانیا [۱].

نقد و بررسی كلام صاحب فصول [قدّس سرّه در محل بحث

اشاره

[۱]- قبل از توضیح فرمایش مصنف قدّس سرّه به نقل عبارت كتاب فصول می‌پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوی انتقضت فی حقه بالنسبة الی مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا و هو موضع وفاق. و لا فرق فی ذلک بین ان یكون رجوعه عن القطعی الی الظنی او من الظنی الی القطعی او من احدهما الی مثله ... و اما بالنسبة الی مواردها الخاصة التی بنی علیها قبل رجوعه علیها، فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعویل علی مقتضی قطعه فیها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل علی ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا حقة لمواردها الواقعیة لا الاعتقادیة، فیترتب علیه آثاره الوضعیة ما لم تكن مشروطة بالعلم. و لا فرق فی ذلک بین الحكم و غیره. و كذا لو قطع ببطلان دلیله واقعا و ان لم یقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجیة القیاس فافتی بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم یقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان كانت الواقعة مما یتعین فی وقوعها شرعا اخذها بمقتضی الفتوی، فالظاهر بقاؤها علی مقتضاها السابق فیترتب علیها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادین و لو بحسب زمانین لعدم دلیل علیه، و لئلا یؤدی الی العسر و الحرج المنفیین عن الشریعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا علی رأی واحد فیؤدی الی الاختلال فیما یبنی فیه علیها من الاعمال. و لئلا یرتفع الوثوق فی العمل من حیث ان الرجوع فی حقه محتمل و هو مناف للحكمة الداعیة الی تشریع حكم الاجتهاد المتأخر فیها ... و لاصالة بقاء آثار الواقعة اذ لا ریب فی ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دلیل علی تأثیر الاجتهاد المتأخر فیها ... (و بالجملة): فحكم

إیضاح الكفایة، ج‌۶، ص: ۳۸۰

رجوع المجتهد فی الفتوی فیما مر حكم النسخ فی ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه و بقاء آثار موارده المتقدمة ان كان لها آثار.

و علی ما قررنا فلو بنی علی عدم جزئیة شیء للعبادة او عدم شرطیته فأتی بها علی الوجه الذی بنی علیه ثم رجع بنی علی صحة ما أتی به حتی انها لو كانت صلاة و بنی فیها علی عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنی علی صحتها من جهة جمیع ذلک.

او بنی علی صحتها فی شعر الأرانب و الثعالب ثم رجع و لو فی الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا یلزمه الاستیناف. و كذلک القول فی بقیة مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الایقاعات فلو عقد او اوقع بصیغة یری صحتها ثم رجع بنی علی صحتها و استصحب احكامها من بقاء الملكیة و الزوجیة و البینونة و الحریة و غیر ذلک. و من هذا الباب حكم الحاكم و الظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ....

و لو کانت الواقعهٔ مما لا یتعین اخذها بمقتضی الفتوی فالظاهر تغیر الحکم بتغیر الاجتهاد کما لو بنی علی حلیهٔ حیوان فذکّاه ثم رجع بنی علی تحریم المذکی منه ... لان ذلک کله رجوع عن حکم الموضوع و هو لا یثبت بالاجتهاد علی الاطلاق بل ما دام باقیا علی اجتهاده فاذا رجع ارتفع کما یظهر من تنظیر ذلک بالنسخ ۱۰۴۴].

بنا بر آنچه مصنف قدّس سرّه فرموده‌اند، کأنّ صاحب فصول قدّس سرّه قائل به چنین تفصیلی شده‌اند که: اگر تبدل رأی در رابطه با احکام باشد، اعمال سابق، صحیح و مجزی است اما اگر مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۱

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمهٔ بین الأنام، لو قیل بعدم صحهٔ العقود و الإیقاعات و العبادات الواقعهٔ علی طبق الاجتهاد الأول الفاسدهٔ بحسب الاجتهاد الثانی، و وجوب العمل علی طبق الثانی، من عدم ترتیب الأثر علی المعاملهٔ و إعادهٔ العبادهٔ، لا یکون إلا أحیانا[۱۰۴۵]، و أدلهٔ نفی العسر لا ینفی إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا[۱۰۴۶]، مع عدم اختصاص ذلک بالمتعلقات،

کأنّ صاحب فصول دو دلیل هم بر مدعای خود دارند.

دلیل اول:

اشاره

موضوعات احکام «واقع» ثابت و محفوظی دارند و متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شوند[۱۰۴۷] و به واسطه اجتهاد مجتهد، تغییر پیدا نمی‌کنند به خلاف احکام که ممکن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند یعنی:

احکام، قابل تغیر است و امکان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأی، مربوط به حکم باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست.

رد دلیل اول:

بین احکام و موضوعات آن از جهت تغیر اجتهاد، فرقی نیست زیرا «واقع» در آن دو، واحد است و هیچ‌کدام متحمل دو اجتهاد نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۲

و لزوم العسر فی الأحکام کذلک أیضا لو قیل بلزوم ترتیب الأثر علی طبق الاجتهاد الثانی فی الأعمال السابقهٔ، و باب الهرج و المرج ینسد بالحکومهٔ و فصل الخصومهٔ.

و بالجملهٔ لا یکون التفاوت بین الأحکام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادین و عدم التحمل بیّنا و لا مبینا، بما یرجع الی محصل فی کلامه- زید فی علو مقامه- فراجع و تأمل [۱].

-[۱]

دلیل دوم صاحب فصول:

اشاره

در محل بحث اگر اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صحت عقود[۱۰۴۸]، ایقاعات ۱۰۴۹] و عبادات سابق شویم، «عسر و حرج»[۱۰۵۰] و «هرج‌ومرج» پیش می‌آید و موجب اختلال نظام و ایجاد مخاصمه، بین مردم است لذا می گوئیم اگر تبدل رأی مجتهد، مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست به خلاف احکام.

رد دلیل دوم:

الف: جواب حلّی:

محذورات مذکور دائما لازم نمی‌آید که مستلزم عسر و حرج- و هرج‌ومرج- باشد بلکه بعضی از اوقات آن محاذیر لازم می‌آید مثلا چنانچه برای فردی، عسر و حرج لازم آید به همان مقدار از آن فرد[۱۰۵۱]، عسر و حرج، مرتفع می‌شود- نه مطلقا.

ب: جواب نقضی:

احکام هم مانند موضوعات است و در آن‌ها هم ممکن است، محذورات مذکور، لازم آید پس فرقی بین موضوعات و احکام نیست و هرج‌ومرج هم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۳

و اما بناء علی اعتبارها من باب السببیة و الموضوعیة، فلا محیص عن القول بصحة العمل علی طبق الاجتهاد الأول، عبادة کان أو معاملة، و کون مؤداه- ما لم یضمحل- حکما حقیقة [۱].

به واسطه فصل خصومت و حجیت قول حاکم، مرتفع می‌شود[۱۰۵۲] و اگر مرتفع هم نشود، بین احکام و موضوعات «مشترک الورود» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدّس سرّه پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می‌نمائیم:

ما افاده قدّس سرّه من الاشکال علی الوجهین المتقدمین فی عبارة الفصول متین الا ان الکلام فی صحة النسبة و تمامیة ما استظهره المصنف منها من التفصیل بین الحکم و متعلقه و قد نفی سیدنا الفقیه صاحب الوسیلة قدّس سرّه هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارة الفصول التفصیل بین العقود و الایقاعات و العبادات مما یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فتجزی و بین غیرها من الاحکام التی لا یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فلا تجزی ۱۰۵۳].

[۱]- ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد- باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر اینکه امارات را از باب سببیت و موضوعیت ۱۰۵۴]، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی برطبق مؤدای خود

می‌شود بنابراین، در محل بحث، مصلحت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۴

و کذلک الحال إذا کان بحسب الاجتهاد الأول مجری الاستصحاب أو البراءة النقلیة[۱۰۵۵]، و قد ظفر فی الاجتهاد الثانی بدلیل علی الخلاف، فإنه عمل بما هو وظیفته علی تلک الحال، و قد مرّ فی مبحث الإجزاء تحقیق المقال، فراجع هناک ۱۰۵۶] [۱].

«واقع» بدون تدارک نبوده ۱۰۵۷].

[۱]- ۲- اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا برائت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است ۱۰۵۸] «زیرا مفاد اصول شرعا جعل حکم است و وظیفه جاهل- و شاک- عمل به آن است به خلاف امارات که در آن‌ها یا اصلا جعل حکم نبوده یا جعل حکم طریقی بوده و تحقیق این مسئله در بحث اجزاء بیان شده که ...»[۱۰۵۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۵

فصل

فی التقلید و هو أخذ[۱۰۶۰] قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات، أو للالتزام به فی الاعتقادات تعبدا، بلا مطالبة[۱۰۶۱] دلیل علی رأیه [۱].

[فصل: تقلید]

اشاره

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اجزاء بیان شده است ۱۰۶۲].

احکام تقلید

[۱]- محل اصلی این بحث در علم فقه است که مبسوطا درباره‌اش بحث می‌کنند لکن استطرادا در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل درباره معنای تقلید و ادله جواز آن بحث می‌نمائیم.

معنای لغوی تقلید:

«هو تعلیق القلادة و نحوها فی العنق و ذکر بعض اللغویین معنی آخر للتقلید (فقال) و قلده فی کذا ای تبعه من غیر تأمل و لا نظر ...»[۱۰۶۳].

علامه طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «و قلدته قلادة: جعلتها فی عنقه و فی حدیث الخلافة: فقلدها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیّا علیه السّلام، ای الزمه بها، ای: جعلها

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۶

فی رقبته و ولّاه امرها ...»[۱۰۶۴].

معنای اصطلاحی تقلید:

معانی متعددی برای آن ذکر شده: «منها انه العمل بقول الغیر.

و منها انه الاخذ بفتوی الغیر للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوی الغیر و ان لم یعمل، بل و ان لم یأخذ ...»[۱۰۶۵].

فقیه عظیم الشأن صاحب عروهٔ الوثقی- سید کاظم طباطبائی قدّس سرّه- هم تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم یعمل بعد بل و لو لم یأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فیها کفی فی تحقق التقلید»[۱۰۶۶].

[تعریف مصنف رحمه اللّه:

تقلید، عبارت است از اینکه: قول و رأی غیر را تعبدا- و بلا مطالبهٔ دلیل- اخذ نمائیم تا در «فرعیات»[۱۰۶۷] به آن عمل نمائیم.

نتیجه: اگر کسی رساله عملیه فلان مجتهد را اخذ و مسائلش را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می‌شود اما چنانچه رساله‌ای را تهیه کند تا وقتی فتاوای آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی‌شود.

معنای تقلید در «اعتقادیات»[۱۰۶۸] هم این است که قول و رأی غیر را تعبدا و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن ملتزم شویم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۷

و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل، ضرورهٔ سبقه علیه، و إلا کان بلا تقلید، فافهم ۱۰۶۹] [۱].

ثم إنه لا یذهب علیک أن جواز التقلید و رجوع الجاهل الی العالم فی الجملهٔ، یکون بدیهیا جبلّیا فطریا لا یحتاج إلی دلیل، و إلا لزم سدّ باب العلم به علی العامی مطلقا[۱۰۷۰]

---

[۱]- بعضی در مقام تعریف تقلید گفته‌اند: تقلید «عمل» به فتوای غیر است، مثلا صاحب معالم قدّس سرّه چنین فرموده‌اند: «التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجهٔ ...»[۱۰۷۱] و از علامه قدّس سرّه در کتاب نهایه چنین نقل شده: «ان التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجهٔ معلومهٔ»[۱۰۷۲].

مصنف رحمه اللّه: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق بر عمل، و عمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمل را «عن تقلید» انجام دهند[۱۰۷۳] پس اگر نفس عمل، تقلید باشد، لازمه‌اش این است که آن عمل اول «بلا- تقلید» باشد[۱۰۷۴] زیرا بعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۸

غالبا، لعجزه عن معرفهٔ ما دلّ علیه کتابا و سنّهٔ، و لا یجوز التقلید فیه أیضا، و إلا لدار أو تسلسل [۱].

بل هذه هی العمدهٔ فی أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشهٔ لبعد تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألهٔ، مما یمکن أن یکون القول فیه لأجل کونه من الأمور الفطریهٔ الارتکازیهٔ، و المنقول منه غیر حجهٔ فی مثلها، و لو قیل بحجیتها فی غیرها، لوهنه

ادله جواز تقلید

اشاره

[۱]- اصل رجوع جاهل به عالم و جواز[۱۰۷۵] تقلید- «فی الجملهٔ»[۱۰۷۶]- از بدیهیات، فطریات و ذاتیات انسان است و نیازی به دلیل دیگر ندارد بلکه نفس عقل و فطرت آدمی حکم می‌کند که جاهل باید از عالم سؤال کند[۱۰۷۷] و الا- اگر جواز تقلید، بدیهی و فطری نباشد- غالبا[۱۰۷۸] نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زیرا عوام نمی‌توانند با دلیل قطعی، علم به جواز تقلید

پیدا کنند تا نتیجتا «عن علم» تقلید نمایند.
سؤال: آیا عوام در جواز تقلید می‌توانند، تقلید نمایند مثلا ابتدا نسبت به اصل جواز تقلید از مجتهدی تقلید کنند، بعد از محقق شدن تقلید، در بقیه احکام از آن مجتهد یا مجتهد دیگر تقلید نمایند؟
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۹
بذلک. و منه قد انقدح إمکان القدح فی دعوی کونه من ضروریات الدین، لاحتمال أن یکون من ضروریات العقل و فطریاته لا من ضروریاته، و کذا القدح فی دعوی سیرة المتدینین [۱].

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل»[۱۰۷۹] است.
[۱]- مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلّی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی درباره آن‌هم بحث می‌نمائیم.
وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن‌ها استناد شود، عبارتند از:

۱- اجماع:

اشاره

در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می‌پردازیم:
محقق قدّس سرّه در معارج الاصول چنین فرموده‌اند: «یجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیة ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجة»[۱۰۸۰].
شیخ طوسی قدّس سرّه بعد از اشاره به ادله مسئله فرموده‌اند: «لکن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة»[۱۰۸۱].
محقق قمی قدّس سرّه در قوانین چنین فرموده‌اند: «... و صرح بالاجماع السید المرتضی رحمه اللّه و غیره من علماء الخاصة و العامة ...»[۱۰۸۲].

ردّ اجماع:

اگر بگوئید اجماع مذکور «محصّل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که:
می‌دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السّلام هست و تحقق این امر در
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۰
ما نحن فیه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد که توضیح دادیم لذا می‌گوئیم هنگامی که اجماع، «مدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.
«اجماع منقول» هم- که دیگران برای ما نقل می‌کنند- مطلقا حجیت ندارد و برفرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فیه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی‌توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که: احتمال می‌دهیم، مدرک مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد.

۲- ضرورت دین:

اشاره

ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می‌باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت:

از اینکه گفتیم: مسئله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می‌نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «و کذا القدح [۱۰۸۳] فی دعوی السیرة المتدینین».

۳- سیره متشرعه:

اشاره

سیره متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعیه تقلید می‌کردند پس با سیره می‌توان جواز تقلید را ثابت کرد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۱

و اما الآیات، فلعدم دلالة آیة النفر و السؤال علی جوازه، لقوة احتمال أن یکون الإرجاع لتحصیل العلم لا الأخذ تعبدا، مع أن المسئول فی آیة السؤال هم أهل الکتاب کما هو ظاهرها[۱۰۸۴]، أو أهل بیت العصمة الأطهار کما فسّر به فی الأخبار [۱].

ردّ سیره:

ممکن است سیره مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد[۱۰۸۵] نه اینکه ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السّلام باشد پس سیره هم مردود است.

[۱]

۴: آیات:

اشاره

به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیه نفر:

«وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[۱۰۸۶].

ب: آیه سؤال:

«وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»[۱۰۸۷].

نحوه استدلال به آیه نفر و آیه سؤال ۱۰۸۸] و ایراد به آن تقریبا شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلا[۱۰۸۹] درباره‌اش بحث کرده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۲

ردّ استدلال به آیات:

مناقشه مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیه مذکوره، مطرح می‌باشد، این است که: آیتین مذکورتین دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبدا» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظه تحصیل علم باشد[۱۰۹۰] یعنی بر کسانی که نفر و تحصیل علم نموده‌اند، واجب است، انذار کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتا برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبدا قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه‌ای که مخصوص آیه سؤال می‌باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات ۱۰۹۱]، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب‌ها راجع به پیغمبر خاتم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم چه خصوصیات و علائمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیه السّلام تفسیر کرده‌اند[۱۰۹۲].

نتیجه: آیه شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۳

نعم لا بأس بدلالة الأخبار علیه بالمطابقة أو الملازمة، حیث دلّ بعضها علی وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها علی أن للعوام تقلید العلماء، و بعضها علی جواز الإفتاء مفهوما مثل ما دلّ علی المنع عن الفتوی بغیر علم، أو منطوقا مثل ما دلّ علی إظهاره علیه السّلام المحبة لأن یری فی أصحابه من یفتی الناس بالحلال و الحرام [۱].

اخبار دال بر جواز تقلید [۱]-

۵: اخبار:

اشاره

مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقلید است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می‌باشد که اینک به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف: اخبار[۱۰۹۳] دال بر وجوب اتّباع قول علما:

۱- «عن اسحاق بن یعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمری أن یوصل لی کتابا قد سألت فیه عن مسائل اشکلت علیّ فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السّلام ... و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فانهم حجتی علیکم و أنا حجهٔ اللّه ...»[۱۰۹۴].

۲- «... عن عنوان البصری عن ابی عبد اللّه جعفر بن محمد علیهما السّلام یقول فیه: سل العلماء ما جهلت و ایاک ان تسألهم تعنّتا و تجربهٔ و ایاک ان تعمل برأیک شیئا ...»[۱۰۹۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹۴

ب: بعضی از اخبار[۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السّلام فی قوله تعالی: «فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال هذه لقوم الیهود ... فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعهٔ لا کلّهم فان من رکب من القبائح و الفواحش مراکب علماء العامهٔ فلا تقبلوا منهم عنا شیئا و لا کرامهٔ ...[۱۰۹۷].

تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز[۱۰۹۸] تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:

گروهی از اخبار منطوقا از افتاء «بغیر علم» نهی نموده‌اند که نتیجتا مفهوما دال بر جواز افتاء «عن علم» می‌باشند و بدیهی است که عرفا جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

۱- «محمد بن یعقوب ... عن ابی عبیدهٔ قال: قال ابو جعفر علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکهٔ الرحمهٔ و ملائکهٔ العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه»[۱۰۹۹].

۲- «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال: أنهاک ان تدین اللّه بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم»[۱۱۰۰].

۳- «... فی تحف العقول عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: من افتی الناس بغیر علم فلیتبوّأ مقعده من النار»[۱۱۰۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹۵

لا یقال: إن مجرد إظهار الفتوی للغیر لا یدل علی جواز أخذه و اتباعه [۱].

د: اخباری که منطوقا دال بر جواز افتا هست:

منطوق بعضـی از اخبار، دال بر جواز افتا می‌باشـد که نتیجتا بالملازمه دال بر جواز تقلیـد- ای عمل العامی بفتوی الفقیه- می‌باشـد از جمله آن روایات:

۱- در رجال نجاشـی در شـرح حال آبان بن تغلب چنین آمده: «و قال له ابو جعفر علیه السّلام اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فانی أحب ان یری فی شیعتی مثلک»[۱۱۰۲].

۲- «... معـاذ بن مسـلم النحوی عن ابی عبـد اللّه علیه السّـلام قـال: بلغنی انـک تقعـد فی الجـامع فتفـتی النـاس؟ قلت نعم و أردت ان اسألک عن ذلک قبل ان اخرج، انی اقعد فی المسـجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون و یجیء الرجـل أعرفه بمودّتکم و حبکم فـاخبره بمـا جـاء عنکم و یجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کـذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلک فقال لی: اصنع کذا فانی کذا أصنع»[۱۱۰۳].

۳- «... و مثل ما رواه فی الباب المـذکور عن نهـج البلاغـهٔ قال علیه السّـلام فیما کتب الی قثم بن عباس و اجلس لهم العصـرین فأفت للمستفتی و علّم الجاهل و ذاکر العالم»[۱۱۰۴].

[۱]- اشکال ۱۱۰۵]: مجرد اظهـار فتوا و امر به افتاء- که از اخبار مـذکور اسـتفاده شـد- دال بر قبول تعبـدی آن نیست کما اینکه در اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹۶

فإنه یقال: إن الملازمهٔ[۱۱۰۶] العرفیـهٔ بین جواز الافتاء و جواز اتباعه واضـحهٔ، و هذا غیر وجوب اظهار الحق و الواقع، حیث لا ملازمهٔ بینه و بین وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمّل [۱].

واقع شـده اما دال بر قبول تعبدی حق نیست ۱۱۰۷] بلکه به لحـاظ این است که تمام افراد[۱۱۰۸]، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[۱]- جواب: بین مسـأله جواز افتـاء و اظهـار حق، فرق واضـحی، محقق است زیرا حق و واقعیـات- از قبیـل نبوت و امامت- از اموری هست که غالبا تحصـیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن است زیرا کثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می‌شود به خلاف احکام فرعیه- که مورد فتوا هست- زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشـد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالبا به آن نحو نیسـت و نتیجتـا امر به افتـاء لغو می‌شود لـذا می‌گوئیم: امر به افتـاء و اظهـار محبت نسـبت به آن، با قبول تعبـدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «فافهم و تأمل»[۱۱۰۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹۷

تذکر: توجه شما را در بحث ادله جواز تقلید به مطلبی از کتاب عنایهٔ الاصول جلب می‌نمائیم:

الکلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقلید

... ثم ان هـذا كله تمام الكلام فيما ذكره المصنف من ادلـة التقليـد و قد بقى منها دليل واحد لم يذكره و هو دليل الانسداد المركب من مقدمات عديدة و قد اشار الى بعضـها صاحب الفصول و الى بعضـها المحقق القمى و الى اكثرها الشيخ اعلى اللّه مقامه فى رسالته المستقلة.

... و كيف كان ملخص الكلام فى تقرير دليل الانسداد هاهنا انه مركب من مقدمات.

«الاولى» القطع ببقاء التكليف و الاحكام الشرعية.

«الثانية» انسداد باب العلم و العلمى باغلبها لغير المجتهد.

و قد اشار الى هاتين المقدمتين صاحب الفصول فى كلامه المتقدم.

«الثالثة» ان فتح باب العلم او العلمى بالتكاليف للعامى بتحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشديد بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الى هذه المقدمة المحقق القمى.

«الرابعـة» ان الاحتيـاط فى المسائـل الشـرعية باتيـان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمـة مسـتلزم للعسـر ايضا و قـد اشار الى هـذه المقدمـة الرابعـة مع الاولى و الثانية الشـيخ اعلى اللّه مقامه فى كلامه المتقدم فقهرا يتعين للعامى من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط لا تحصيل الاجتهاد و لا العمل بالاحتياط.

«اقول»: ان المقدمـة الاولى بل و الثانية ايضا و ان كانت هى مسـلمة لا ريب فيها و لكن المقدمة الثالثة قابلة للمناقشة جدا فان تحصـيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط ليس هو حرجيا على كل احد فضلا من ان يكون مخلا بالنظام «نعم» تحصيله عند وقوع

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۸

و هـذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعـدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضـها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، و إن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات. قال اللّه تبارك و تعالى: وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۱۱۱۰] و قوله تعالى: قالُوا ... إِنَّا وَجَـدْنا آباءَنـا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلى آثـارِهِمْ مُقْتَدُونَ ۱۱۱۱] مع احتمـال أنّ الـذم إنمـا كـان على تقليـدهم للجاهـل، أو فى الأصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من اليقين [۱].

الواقعـة و ان كان هو عسـريا بل لعله مسـتحيل لضـيق الوقت و احتياج تحصـيله الى صـرف مدة من العمر و لكن تحصـيله للوقائع الآتية ليس عسريا فلو كان الاعتماد فى جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز لمن تمكن من تحصيل الاجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه و لا-حرج ان يقلـد الغير فيها مع ان المـدعى هو جوازه مطلقا حتى لمثل هـذا الشـخص. و اما المقدمـة الرابعـة فكـذلك هى قابلة للمناقشـة ايضـا فـان الاحتيـاط التـام فى جميع المسائل الشـرعية و ان كان عسـريا حرجيا و لكن مجرد الاحتياط و لو فى بعض المسائل الشـرعية ليس عسـريا حرجيـا فلو كان الاعتماد فى جواز التقليـد على هـذا الـدليل فقط لم يجز التقليـد الا بعـد الاحتياط فى جملـة من المسائل الشـرعية بمقـدار لو جاز عنه لزم العسـر و الحرج فعند ذلك كان يجوز التقليد فى بقية المسائل لا مطلقا و لو لم يحتط بعد فى شيء منها اصلا مع ان المدعى هو جوازه مطلقا و لو لم يحتط بعد فى شيء منها ابدا. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۳۷.

[۱]- در بحث ادله جواز تقليد، چهار گروه، روايت، نقل كرديم كه تواتر لفظى

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۹

نـداشت- زيرا الفاظشـان مختلـف بـود- و همچنين فاقـد تـواتر معنـوى بود- زيرا مضـمون آن‌هـا مختلف بود- لكن بـا توجه به اينكه مضـمون آن اخبار، مختلف و اسانيـدش متعـدد مى‌باشـد- ضـمنا اسـناد گروهى از آن‌ها معتبر مى‌باشد- بعيد نيست، نسبت به صدور بعضى از آن‌ها ادعاى قطع نمود و گفت آن اخبار، داراى تواتر اجمالى ۱۱۱۲] هست و نتيجتا بعد از قطعى شدن بعضى از آن اخبار-

و لو اجمالا- آن دلیل، نسبت به اصل جواز تقلید، قطعی می‌شود گرچه تک‌تک آن‌ها- و بنفسه- یقینی نباشد.

قوله: «... فیکون مخصّصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید ...».

عبارت مـذکور، نتیجه قطع به دلیلیت بعضـی از اخبار دال بر اصل جواز تقلید و شـروع در رد ادله عدم جواز تقلید است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

قائلین به حرمت تقلید

دو گروه، قائل به حرمت تقلید شده‌اند: ۱- بعضی از قدمای اصحاب و فقهای «حلب»

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۰

- البته بنا بر آنچه از کلام شـهید قـدّس سـرّه اسـتفاده می‌شود. ۲- جمعی از محـدثین که اینـک به ترتیب، عبـارات بعضـی از آن دو گروه را نقل می‌کنیم:

۱- «سـید ابو المکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده‌اند: «فصل لا یجوز للمسـتفتی تقلید المفتی لان التقلید قبیح و لان الطائفهٔ مجمعهٔ علی انه لا یجوز العمل الا بعلم، و لیس لاحد ان یقول: قیام الدلیل و هو اجماع الطائفهٔ علی وجوب رجوع العامی الی المفتی و العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه یؤمّنه من الاقدام علی قبیح و یقتضـی إسناد عمله الی علم. لانا لا نسلم اجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه و هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامی الی المفتی فقط فاما العمل بقوله تقلیدا فلا. فان قیل:

فما الفائـدهٔ فی رجوعه الیه اذا لم یجز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائـدهٔ فی ذلک ان یصـیر له بفتیاه و فتیا غیره من علماء الامامیهٔ سبیل الی العلم باجماعهم فیعمل بالحکم علی یقین یتبین صحهٔ ذلک ...»[۱۱۱۳].

۲- محـدث جلیل القـدر، صاحب کتاب شـریف وسائل الشـیعهٔ در مواضـعی از آن کتاب از جمله در جلـد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صـفات قاضـی، بعـد از نقـل روایت معروف «... فامـا من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ... فللعوام ان یقلـدوه»، چنین فرموده‌انـد: «اقول:

التقلید المرخص فیه هنا انما هو قبول الروایهٔ لا قبول الرأی و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلک لا خلاف فیه ...».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

اشاره

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده‌اند:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۱

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت [۱۱۱۴] که از اتّباع غیر علم نهی نموده

مانند:

«وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...»[۱۱۱۵] یا «وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً»[۱۱۱۶]- چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت»[۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد

اشاره

مانند: «... إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ»[۱۱۱۸].

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:

ادله جواز تقلید- و رجوع جاهل به عالم- بر عمومات ناهیه از متابعت غیر علم و همچنین ادله ذامّه بر تقلید، مقدم ۱۱۱۹] و مخصص آن‌ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم:

«مذمتی که در آیات درباره تقلید، وارد شده، امکان دارد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۲

و اما قیاس المسائل الفرعیة علی الاصول الاعتقادیة، فی أنه کما لا یجوز التقلید فیها مع الغموض فیها کذلک لا یجوز فیها بالطریق الاولی لسهولتها، فباطل ۱۱۲۰]، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادیة مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعدّ و لا تحصی، و لا یکاد یتیسر من الاجتهاد فیها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها، کما لا یخفی [۱].

نسبت به اصل تقلید نباشد بلکه به لحاظ تقلید از (آباء) باشد و آن‌ها هم جاهل بوده‌اند یا اینکه از علما تقلید نموده‌اند اما آن علما جامع شرائط نبوده‌اند بلکه به اخذ رشوه و عدم تدین و رکوب هوی معروف بوده‌اند- کما اینکه از بعضی نصوص استفاده می‌شود- یا اینکه آن‌ها در اصول دین، صفات باری یا نبوت انبیا تقلید می‌نمودند»[۱۱۲۱] و حال آنکه نسبت به اصول دین باید قطع و یقین پیدا کرد.

[۱]-

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:

اشاره

اصول اعتقادی از مسائل مشکل، غامض ۱۱۲۲] و محتاج به براهین عقلی می‌باشد و عوام غالبا از درک قطعی و یقینی آن‌ها عاجز می‌باشند و حق، این است که بتوان در آن مسائل تقلید نمود اما درعین‌حال از نظر شارع مقدس قطعا تقلید در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعی که به آن غموضت و اشکال نیست به طریق اولی تقلید ممنوع است.

رد دلیل سوم:

الف: عمل به قیاس در شریعت مقدس، باطل و مردود است پس

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۳

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فی الفتوی مع اختلافهم فی العلم و الفقاهة، فلا بدّ من الرجوع إلی الأفضل إذا[۱۱۲۳] احتمل تعيّنه، للقطع بحجيته و الشک فی حجية غيره، و لا وجه لرجوعه الی الغير فی تقليده، إلا علی نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوی، و جواز الرجوع إليه أيضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد فی تعيين ما هو قضية الأدلّة فی هذه المسألة [۱].

قیاس را نمی‌توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسه مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا:

مسائلی از اصول دین را که یک نفر، لازم است، بداند، معدود و محدود است- «فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادیة دون کثیر من خصوصیاتها»- و تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان ۱۱۲۴] و اجتهاد درباره آن‌ها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی‌شود[۱۱۲۵] لذا چگونه می‌شود که عوام، نسبت به آن‌ها مکلف به اجتهاد- و تحصیل علم- باشند.

[فصل:] تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- در این فصل در دو مقام بحث می‌نمائیم:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۴

الف: [درباره مقلِّد]

سؤال: اگر «مقلد»[۱۱۲۶] نسبت به اختلاف فتاوای علما و همچنین اختلاف علم ۱۱۲۷] آن‌ها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد اعلم یا غیر اعلم، مخیر است یا اینکه باید معینا از مجتهد اعلم تقلید نماید و رجوع به غیر اعلم، جائز نیست ۱۱۲۸]؟

جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد اعلم تقلید نماید زیرا قول او یا تعیینا و یا تخییرا درباره آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر اعلم، زیرا حجیت فتوای او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دائر بین تعیین و تخییر است «عقل» رجوع به غیر اعلم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر اعلم است و آن‌هم متوقف بر حکم عقل به تخییر بین فتوای اعلم و غیر اعلم است و حکم تخییر هم متوقف بر حجیت قول غیر اعلم می‌باشد پس حجیت قول غیر اعلم، متوقف بر تخییر و آن‌هم متوقف بر حجیت قول او و هست نتیجتا تا وقتی مقلد- درباره خودش- احتمال می‌دهد تعیین قول اعلم را، فتوا و قول غیر اعلم برایش حجت نیست مگر اینکه چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلا احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی‌دهد و نتیجتا حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید اعلم بر او متعین است باید از اعلم تقلید نماید و فتوای مجتهد غیر اعلم درباره او حجت

نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آن‌ها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۵

و اما غیره، فقد اختلفوا فی جواز تقدیم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الی الجواز، و المعروف بین الأصحاب- علی ما قیل- عدمه و هو الأقوی، للأصل، و عدم دلیل علی خلافه [۱].

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غیر اعلم تقلید کند[۱۱۲۹].

[۱]-

ب: [درباره مجتهد]

آنچه را در مقام اول بحث کردیم درباره «مقلد»[۱۱۳۰] بود، اکنون- در مقام ثانی- باید مسئله را نسبت به مجتهد- القادر علی استنباط حکم مسألهٔ تقلید الاعلم- بحث نمود.

علما و مجتهدین به حسب ادله- مطلقا- در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه ۱۱۳۱] شده‌اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است- و هو الاقوی- و دلیلشان «اصل» می‌باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتا عموم ادله ناهیه از غیر علم، شاملش می‌شود اما قول اعلم یا تعیینا حجت است یا تخییرا و چاره‌ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست ۱۱۳۲].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۶

و لا اطلاق فی أدلهٔ التقلید بعد الغضّ عن نهوضها علی مشروعیهٔ أصله، لوضوح ۱۱۳۳] انها إنما تکون بصدد بیان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فی کل حال، من غیر تعرض أصلا لصورهٔ معارضته بقول الفاضل، کما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علی ما لا یخفی [۱].

---

[۱]- عبارت مذکور به‌عنوان بیان برای عبارت قبلی مصنف- یعنی: «و عدم دلیل علی خلافه»- و اشاره به وجوه سه‌گانه‌ای هست که با آن بر جواز تقلید غیر اعلم- و مفضول- استدلال شده که اگر آن وجوه، تمام و کامل باشد بر اصل قبلی- یعنی اصالت عدم حجیت فتوای مفضول- حاکم می‌شود.

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول:

ادله تقلید- کتابا و سنهٔ- اطلاق ندارد[۱۱۳۴] که حال تعارض اقوال مجتهدین را بیان نماید بلکه در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید می‌باشد. همچنان که سائر طرق و امارات، نسبت به حال معارضه خودشان ساکت هستند مثلا ادله حجیت خبر واحد «فی الجملهٔ» ناظر بر اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل است اما بیانگر حال تعارض یک خبر ثقه با خبر دیگر نیست و لذا هنگام تعارض خبرین، ابتدا به اخبار علاجیه و در مرحله بعد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۷

و دعوی السیرهٔ علی الأخذ بفتوی أحد المخالفین فی الفتوی من دون فحص عن أعلمیته مع العلم بأعلمیهٔ أحدهما، ممنوعهٔ [۱].

و لا عسر فی تقلید الاعلم، لا علیه لأخذ فتاواه من رسائله و کتبه، و لا لمقلدیه لذلک أیضا [۲].

به اصل عملی رجوع می‌نمائیم.

-[۱]

وجه دوم:

سیره اصحاب و متشرعه بر این، مستقر بوده که بدون فحص از اعلمیت، به ارباب نظر و مجتهدین رجوع می‌نمودند درحالی‌که قطع به اختلاف مراتب علمی آن‌ها داشته‌اند.

رد سیره: مصنّف رحمه اللّه در رد سیره فقط فرموده‌اند: «و دعوی السیرهٔ ممنوعهٔ»[۱۱۳۵].

-[۲]

وجه سوم:

وجوب اقتصار بر تقلید اعلم «شدیدا» موجب عسر[۱۱۳۶] و حرج می‌باشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۸

و لیس ۱۱۳۷] تشخیص الاعلمیهٔ بأشکل من تشخیص أصل الاجتهاد، مع أن قضیهٔ نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر، فیجب فیما لا یلزم منه عسر، فتأمل جیدا [۱].

و حرج در شریعت مقدس، منفی است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقلید اعلم، نه عسر و حرج برای مجتهد اعلم ۱۱۳۸]، پیدا می‌شود و نه عسر و حرجی برای مقلدین در اخذ فتاوای اعلم زیرا او فتاوای خود را در رساله عملیه می‌نویسد و تمام مقلدین به آن رجوع می‌نمایند.

[۱]- تشخیص اعلم از غیر اعلم هم تکلیف مشکل و موجب عسر نیست زیرا مقلد در تعیین اصل اجتهاد باید به اهل خبره رجوع نماید پس این مسئله را هم از او سؤال می‌نماید و چنانچه برای فردی موجب عسر و حرج باشد، تکلیف تقلید از اعلم، از همان

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۹

و قد استدلّ للمنع أیضا بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع علی تعین تقلید الأفضل.

ثانیها: الأخبار الدالهٔ علی ترجیحه مع المعارضهٔ، کما فی المقبولهٔ و غیرها، أو علی اختیاره للحکم بین الناس، کما دلّ علیه المنقول عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: (اختر للحکم بین الناس أفضل رعیّتک).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غیره جزما، فیجب الأخذ به عند المعارضهٔ عقلا.

و لا یخفی ضعفها:

اما الأول: فلقوهٔ احتمال أن یکون وجه القول بالتعیین للکلّ أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصیل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فیکون نقله موهونا، مع عدم حجیهٔ نقله و لو مع عدم وهنه ۱۱۳۹].

و اما الثانی: فلأن الترجیح مع المعارضهٔ فی مقام الحکومهٔ[۱۱۴۰]، لأجل رفع الخصومهٔ

فرد، مرتفع می‌شود اما نسبت به بقیه مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن‌ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۰

التی لا تکاد ترتفع إلا به، لا یستلزم الترجیح فی مقام الفتوی، کما لا یخفی [۱].

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می‌نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادله وجوب تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- اجماع:

اشاره

یکی از وجوه سه‌گانه، نقل اجماع بر تعیّن تقلید از مجتهد اعلم می‌باشد.

تذکر: صاحب عنایة الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده‌اند:

«... الاول»: الاجماعات المنقولة صریحا فی کلام المحقق الثانی کما حکاه الاردبیلی عن بعضهم ایضا و ظاهرا فی کلام الشهید الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا کما یظهر من السید فی الذریعة و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضدة بالشهرة المحققة بین الاصحاب و هی الحجة فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجتراء فی الافتاء فی مثل هذه المسألة التی بمنزلة الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه [۱۱۴۱].

یادآوری: همراه با ذکر هر دلیل- و بدون رعایت ترتیب متن کتاب- پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می‌نمائیم.

ردّ اجماع:

در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصّل، حجت نیست «فضلا» از اجماع منقول و «قویا» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن‌ها به خاطر همان

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۱

اصل و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویا» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را

هم تتبع نمـائیم، نمی‌توانیم بـا آن، قول معصوم علیه السّلام را کشف کنیم و بـدیهی است که وجه حجیت اجمـاع، کاشـفیت از قول معصوم علیه السّلام است لذا می‌گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فیه» ادعای اجماع منقول نماید، می‌گوئیم: نقل اجماع- به خاطر مدرکی بودن آن- موهون است و برفرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الدالهٔ علی ترجیحه مع المعارضهٔ کما فی المقبولهٔ».

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:

اشاره

الف: در مقبوله عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلا[۱۱۴۲] نقل کردیم، چنین آمده:

... فان کان کل رجل یختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلافا فی حدیثکم؟: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما حکم به الآخر»[۱۱۴۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۱۲

قوله: «... و غیرها» [ای: غیر المقبولهٔ].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصـین از ابی عبـد اللّه علیه السّـلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السّلام: ینظر الی افقههما و اعلمهما باحادیثنا و اورعها فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الآخر»[۱۱۴۴].

۲: روایت موسـی بن اکیـل از ابی عبـد اللّه علیه السّـلام: «سـئل عن رجـل یکون بینه و بین اخ له منازعـهٔ فی حق فیتفقـان علی رجلین یکون بینهمـا فحکمـا فاختلفـا فیمـا حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حکم کل واحـد منهما للـذی اختاره الخصـمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین اللّه فیمضی حکمه»[۱۱۴۵].

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول عن امیر المؤمنین علیه السّلام ...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السّـلام در نهج البلاغهٔ به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضـیق به الامور ...»[۱۱۴۶].

در کتاب عنایهٔ الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات و التقریب فی الکل ظاهر فان الامام علیه السّلام قدم قول الافقه

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۱۳

و الاعلم علی غیره عند العلم بالمعارضهٔ و المخالفهٔ و هو المطلوب (انتهی) موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه»[۱۱۴۷].

قوله: «... و اما الثانی فلان الترجیح مع المعارضهٔ فی مقام الحکومهٔ لاجل رفع الخصومهٔ ...».

رد اخبار دال بر ترجیح:

مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست ۱۱۴۸] و این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم

بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمنا پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی قدّس سرّه در صفحه ۴۰۹ نقل کردیم.

قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غیره جزما ...».

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

اشاره

صغرای قضیه: فتوای [۱۱۴۹] اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می‌باشد[۱۱۵۰].

کبرای قضیه: عقلا- «عند التعارض»، طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۴

و أمّا الثالث: فممنوع صغری و کبری، اما الصغری فلأجل ان فتوی غیر الأفضل ربما یکون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات [۱].

-[۱]

رد وجه سوم:

هم صغرا و هم کبرای دلیل سوم، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:[۱۱۵۱]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۴۱۴

رد صغرای قضیه: در بیان صغرا گفتید: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشکال ما این است که: قبول نداریم همیشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهی ممکن است فتوای غیر اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اینکه فتوای او با فتوای بعضی از اموات از مجتهدین، موافق هست که آن مجتهد از تمام فقها- حتی از اعلم فعلی- افضل بوده.

مثال: فرض کنید در زمان خودمان با فتوای دو مجتهد به نام زید و عمرو مواجه هستیم که اولی از دوّمی، اعلم است و فتوای آن‌ها نسبت به شرب تتن، چنین است: زید- یعنی: مجتهد اعلم- می گوید: شرب تتن، حلال است اما عمرو می گوید: حرام است لکن فتوای غیر اعلم، مطابق با قول شیخ طوسی قدّس سرّه می‌باشد که او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذکر: صاحب عنایة الاصول در منع صغرا چنین فرموده‌اند:

«اقول»: (اما منع الصغری) فمما لا- وجه له فان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة مثل المطابقة لفتوی من هو اعلم الکل ممن مات قبلا او المطابقة للشهرة و نحوهما من امور أخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات کلها نحن ندعی ان فتوی الاعلم اقوی و اقرب الی الواقع فیحتمل فیها التعیین فتکون من دوران الامر بین التعیین و التخییر فیجب الاحتیاط فیها بالاخذ بها و عدم التعدی عنها و قد عرفت فی صدر المسألة و قبله وجه وجوب الاحتیاط عند الدوران مکررا (هذا) مضافا الی کونها موردا لاستقلال العقل بالاخذ بها نظرا الی کونها

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۴۱۵

و لا يصغى إلى أن فتوى الافضل اقرب فى نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى؛ بداهة أن العقل لا يرى تفاوتا بين أن يكون الاقربية فى الامارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى [۱].

من اقوى الدليلين ۱۱۵۲].

[۱]- [توهم: فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد[۱۱۵۳]- به ملاحظه موافقت فتوای غیر اعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است و فوت نموده- اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده‌ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظه موافقت آن با اماره دیگر، قرب به واقع داشته باشد][۱۱۵۴].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از توضیح کلام مذکور مصنف قدّس سرّه چنین فرموده‌اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفا ان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغری ای اقربیة فتوی الاعلم فی هذه الصورة (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظیا فلا تغفل انت و لا تشتبه ۱۱۵۵].

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۴۱۶

و اما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقية[۱۱۵۶]، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو فى الأفضل و غيره سيان، و لم يكن لزيادة القرب فى أحدهما دخل أصلا [۱].

نعم ۱۱۵۷] لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعا، فافهم [۲].

---

[۱]- رد کبرای قضیه: کبرای قضیه، این بود: «عقلا» طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است.

اشکال ما این است: امکان دارد، چنین گفته شود: قول مجتهد که تعبدا برای مقلد، حجّیت دارد، معلوم نیست که تمام مناط در حجیت آن، قرب به واقع باشد، شاید ملاک حجیت، چیزی باشد که در اعلم و غیر اعلم، مساوی است مثلا اگر دو خبر واجد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسأله تخییر، مطرح است گرچه «احدهما» اقرب به واقع باشد زیرا مناط حجیت آن برای ما مشخص نیست.

[۱]- «آری اگر مشخص باشد که تمام مناط حجیت قول اعلم (اقربیت الی الواقع) است، مثل اینکه فقط عقل، حاکم بر حجیت قول مجتهد باشد- و صغرا هم مسلم باشد- در این صورت باید مقلد، قول اعلم را اخذ نماید»[۱۱۵۸].

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۴۱۷

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته‌اند:

و هل حکم غیر الحکومة و الفتوی من الامور التی یشترط فی مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الی الافضل عند من اوجبه فیهما الظاهر من اطلاق کلامهم فی بعض المقامات العدم و ان لم یوجد تنصیص من الاصحاب فی ذلک علی ما لو قیل و لو قلد المفضول مع عدم تمکنه من الافضل ثم تمکن منه فیجب علیه تقلیده فیما لم یقلد المفضول فیه بناء علی کون التقلید هو العمل علی القول بتعین الافضل و هل یجب الرجوع فیما قلد ففی الاعمال السابقة عن العبادات و المعاملات لا یجب الاعادة بغیر اشکال و اما التی یرد الاتیان بها ففیه اشکال.

ثم انهم اختلفوا فی المراد بالافضل هل هو الاكثر حفظا للمسائل او اشد قوة و استقامة لاستخراجها او الاكثر ترجيحا لها و ان كان الاشهر هو الثانی و قد يقال بان الرجوع الى العرف يقضى بذلك كما انهم اختلفوا فيما اذا كان احد المجتهدين افضل و الآخر اتقى و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقليد الاعلم و قال آخرون بالعكس و الاول اقوى للقطع بحجية قوله و الشك فى حجية قول غيره و كذلك اذا تساوى المجتهدان علما و تفاضلا ورعا و عدالة فبعضهم بلزوم تقليد الاورع و الاعدل و بعضهم احتملوا التخيير و هو الاقوى اذ لا ترجيح فى الفرض فيما يتعلق بالاجتهاد و ان كان اختيار الاورع اولى مراعاة للاحتياط و قد اختلفوا ايضا فيما اذا تساويا من جميع الجهات فقيل بالتخيير و هو المشهور و قيل بسقوط التكليف و الرجوع الى البراءة الاصلية حكاه فى النهاية و عن قوم انه يجب الاخذ بالاسدّ و عن قوم انه يجب الاخذ بالاثقل عليه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولين حكاهما فى «المنخول» و المتعين هو الاول و اذا تساويا فى الفقه و تفاضلا فى سائر العلوم التى لها دخل فى الفقه كالاصول و الرجال و العربية فذهب بعضهم الى وجوب تقليد

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۱۸

فصل

اختلفوا فی اشتراط الحياة فی المفتی، و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامة عدمه ۱۱۵۹]، و هو خيرة الأخباريين، و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوى فيشترط، و الاستمرارى فلا يشترط، و المختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك فی جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة [۱].

الاعلم فی جميعها و الظاهر هو التخيير حينئذ ايضا[۱۱۶۰].

[فصل:] تقلید میت

اشاره

[۱]- سؤال: آيا از جمله شرائط مفتى «حيات» او مى‌باشد يا نه؟

جواب: عقيده ارباب نظر، مختلف است كه اينك به نقل آن مى‌پردازيم:

۱- معروف بين اصحاب- مطلقا[۱۱۶۱]- حيات مفتى شرط است.

۲- معروف بين عامه- مطلقا- عدم اشتراط حيات مفتى مى‌باشد.

۳- اخباريين و بعضى از مجتهدين ۱۱۶۲] هم نظرشان مانند عقيده عامه است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۱۹

۴- بعضى هم بين تقليد «بدوى» و «استمرارى»- يعنى: بقاء بر ميت- تفصيل، قائل شده‌اند.

مرحوم فيروزآبادى قدّس سرّه هم تفاصيل در مسئله را چنين نقل كرده‌اند:

(قد نقل فی التقريرات) تفاصيل ثلاثة فی المسألة.

(الاول): التفصيل بين فقد المجتهد الحىّ فلا يشترط الحياة فی المفتی بل يجوز تقليد الميت و بين وجوده فيشترط الحياة فيه و لا يجوز تقليد الميت.

(الثانی): التفصيل بين ما اذا كان المفتی ممن لا يفتى الا بمنطوق الادلة كالصدوقين و نحوهما فلا يشترط الحياة فيه و يجوز تقليده

حیا و میتا و بین غیره فلا یجوز تقلیده لا حیا و لا میتا.

(الثالث): و هو عمدتها التفصیل بین التقلید البدوی فیشترط الحیاة فی المفتی بمعنی عدم جواز تقلید المیت ابتداء و بین الاستمراری فلا- یشترط الحیاة فیه بمعنی جواز البقاء علی تقلید المیت استمرارا اذا قلده فی حیاته (و لکن قد ناقش صاحب التقریرات) فی التفصیلین الاولین ۱۱۶۳]: ...

تذکر: مختار مصنف قدّس سرّه قول معروف- «و هو اشتراط الحیاة فی مرجع التقلید مطلقا بلا فرق بین البدوی و الاستمراری و غیره من التفصیلین»- می‌باشد و دلیلشان این است:

اصل، عدم جواز تقلید غیر حی هست، به همان بیان سابق ۱۱۶۴] که امر، دائر بین تعیین

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۰

منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته [۱].

و تخییر می‌باشد و قدر متیقن، حجیت قول مجتهد حی است و قول میت، مشکوک می‌باشد و با شک در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهده تکالیف شرعیه نمی‌توان به قول او اکتفا نمود.

مصنف رحمه اللّه: «مخرجی» غیر از تمسک به اصل مذکور وجود ندارد لکن قائلین به «جواز» به وجوه ضعیفی تمسک نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

ادله جواز تقلید میت

اشاره

[۱]- به لحاظ اهمیت مسئله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه جلب می‌نمائیم:

... و من الوجوه الضعیفة التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداء هو استصحاب جواز تقلیده من حال حیاته.

«و قد ذکر» جملة من تلک الوجوه «صاحب التقریرات» بل عرفت من بعض کلامه المتقدم ان للمجوزین احتجاجات کثیرة لا تحصی و لکن الانصاف ان تلک الوجوه کلها ضعیفة کما ذکر المصنف سوی وجهین منها:

«احدهما»: اطلاقات الادلة الشاملة لکل من فتوی الحیّ و المیت جمیعا و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فیما وافق فتوی المیت مع الحیّ لا مطلقا.

«ثانیهما»: استصحاب جواز تقلید المیت من حال حیاته الی بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقریرات» قد قرر استصحاب المجوزین من وجوه ثلاثة:

«استصحاب الحکم المستفتی فیه» و «استصحاب حکم المستفتی» و «استصحاب حکم المفتی» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقریره من وجوه فانه «تارة» یراد انسحاب الحکم المستفتی فیه «و اخری» یراد انسحاب حکم المستفتی و «ثالثة» یراد انسحاب حکم المفتی «فعلی الاخیر» یقال: ان المجتهد الفلانی کان ممن یجوز الاخذ بفتواه و العمل

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۱

فی الخارج مطابقا لاقواله و قد شک بعد الموت انه هل یجوز اتباع اقواله او لا فیستصحب کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشیب و نحوها.

«و علی الثانی» یقال: ان للمقلد الفلانی کان الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی حال الحیاة و بعد الموت نشک فیه فنستصحب الجواز

المعلوم فی السابق.

«و علی الاول» یقال: ان هذه الواقعهٔ کان حکمها الوجوب بفتوی المجتهد الفلانی و نشک فی ذلک فنستصحب حکمها «قال» الی غیر ذلک من وجوه تقریراته «انتهی» موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوی هذه التقاریر الثلاثهٔ هو «استصحاب حکم المفتی» و هو الذی اقتصر علیه المصنف و لو تم هذا التقریر لکان نافعا لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا کما سیأتی «و اما استصحاب حکم المستفتی» فهو ایضا لو تم لکان نافعا لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا و لکن یختص بما اذا کان المستفتی ممن ادرک ایام حیاهٔ المفتی فعند ذلک صح ان یقال ان المقلد الفلانی کان له الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی فی حال حیاته فکذلک الآن بالاستصحاب لا مطلقا و لو لم یدرک ایام حیاته و هذا التقریر مما لم یشر الیه المصنف لا فی المقام و لا فیما سیأتی و لیس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجهٔ الیه.

«و اما استصحاب حکم المستفتی فیه» کاستصحاب وجوب الاستعاذهٔ او حرمهٔ العصیر او نجاسهٔ الخمر و نحو ذلک من الاحکام فهو مما ینفع التقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی و قد ادخره المصنف له کما سیأتی فانتظر[۱۱۶۵].

اینک به بیان ادله می‌پردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۲

و لا یذهب علیک انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأی معه، فإنه متقوم بالحیاهٔ بنظر العرف، و ان لم یکن کذلک واقعا، حیث ان الموت عند اهله موجب لانعدام المیت و رأیه ۱۱۶۶] [۱].

۱- استصحاب:

اشاره

به چند طریق، استصحاب را تقریر نموده‌اند لکن فعلا بیان مصنف رحمه اللّه این است ۱۱۶۷]:

استصحاب حکم مفتی: تقریر استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائز التقلید» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می‌توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می‌نمائیم- ... کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحهٔ و الشباب و المشیب و نحوها «عنایهٔ الاصول ۲۷۵».

-[۱]

رد استصحاب:

مجالی برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأی ۱۱۶۸] مجتهد است و بعد از موت «عرفا» رأیی برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأی، زائل می‌شود زیرا «حیات» در بقاء رأی- عند العرف- مدخلیت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأی مجتهد، باقی نمی‌ماند زیرا او بعد از موت، رأی ندارد پس موضوع جواز تقلید- یعنی: رأی- از نظر عرف، منتفی است و قبلا- در بحث استصحاب- مبسوطا بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل- و نه لسان دلیل.

البته از نظر عقل، ممکن است رأی آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۳

و لا ـ ینافی ذلک صحة استصحاب بعض أحکام حال حیاته، کطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته الیه، فان ذلک انما یکون فیما لا یتقوم بحیاته عرفا بحسبان بقائه ببدنه الباقی بعد موته، و ان احتمل ان یکون للحیاة دخل فی عروضه واقعا، و بقاء الرأی لا بد منه فی جواز التقلید قطعا، و لذا لا یجوز التقلید فیما إذا تبدّل الرأی أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعا [۱].

خلاصه: چون «رأی» به نظر عرف، متقوم به حیات است و بعد از موت، رأیی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد[۱۱۶۹].

[۱]- توهم: اگر استصحاب جواز تقلید میت- من حال حیاته الی بعد مماته- صحیح نیست ۱۱۷۰] پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجه او را استصحاب ۱۱۷۱] می‌نمایند.

دفع توهم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت- هر دو- می‌شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۴

و بالجملة[۱۱۷۲] یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و یکون حشره

گفته می‌شود: «هذا الذی کان طاهرا او نجسا فی السابق فکذلک الآن بالاستصحاب ۱۱۷۳]»- به خلاف جواز تقلید که موضوعش رأی مجتهد است و بعد از حیات، آن رأی منتفی است درحالی‌که در جواز تقلید باید «رأی» باقی باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا[۱۱۷۴] لا یجوز التقلید فیما اذا تبدل الرأی او ارتفع لمرض او هرم اجماعا».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۵

فی القیامة انما هو من باب اعادة المعدوم، و ان لم یکن کذلک حقیقة، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقة الباقیة حال الموت لتجرده، و قد عرفت فی باب الاستصحاب أن المدار فی بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا یجدی بقاء النفس عقلا فی صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف علیه، و حسبان أهله أنها غیر باقیة و انما تعاد یوم القیامة بعد انعدامها، فتأمل جیدا [۱].

لا یقال: نعم، الاعتقاد و الرأی و إن کان یزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه فی حال حیاته کاف فی جواز تقلیده فی حال موته، کما هو الحال

---

[۱]- خلاصه، اینکه عرفا به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می‌شود و علتش منتفی شدن موضوع می‌باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فیه» نمی‌توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود[۱۱۷۵]، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعاده معدوم است گرچه حقیقتا و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه ۱۱۷۶] می‌باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل ۱۱۷۷] جیدا».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۶

فی الروایة [۱].

فانّه یقال: لا شبهة فی أنه لا بدّ فی جوازه من بقاء الرأی و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعا، کما أشیر الیه آنفا. هذا بالنسبة إلی التقلید الابتدائی [۲].

---

[۱]- اشکال: مستشکل می‌پذیرد که عرفا به واسطه موت، رأی مجتهد منتفی می‌شود لکن می گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق- در حال حیات ۱۱۷۸]- برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می‌نماید[۱۱۷۹]- کما[۱۱۸۰] هو الحال فی الروایة.

[۲]- جواب: قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق»[۱۱۸۱] است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود[۱۱۸۲] قطعا- بل اجماعا کما تقدم من المصنف فی المتن- تقلید از او صحیح نیست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۷

و اما الاستمراری ۱۱۸۳]، فربما یقال بأنه قضیة استصحاب الاحکام التی قلده فیها، فان رأیه و ان کان مناطا لعروضها و حدوثها، الا أنه عرفا من اسباب العروض لا من

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده‌اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأی بانعدام موضوعه ای المجتهد فیکفی فی جواز التقلید تحقق الرأی فی السابق کما افاد المستشکل و ذلک لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الی بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال الرأی بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الی رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال بموت المجتهد کما لا یخفی ۱۱۸۴].

قوله: هذا بالنسبة الی التقلید الابتدائی.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد- لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایة.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۸

مقومات الموضوع و المعروض [۱].

و لکنه لا- یخفی انه لا- یقین بالحکم شرعا سابقا، فان جواز التقلید ان کان بحکم العقل و قضیة الفطرة کما عرفت فواضح، فانه لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ، و هو واضح. و ان کان بالنقل فکذلک، علی ما هو التحقیق من أن قضیة الحجیة شرعا لیست الا ذلک، لا انشاء أحکام شرعیة علی طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا علی

بقاء بر تقلید میت

[۱]- سؤال: در «ما نحن فیه» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می‌نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

برای جواز بقاء بر تقلید میت ۱۱۸۵] به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده‌اند:

«احکامی- ماننـد وجوب صـلات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصـیر- به واسـطه رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقـاء همـان احکام ۱۱۸۶] را استصـحاب می‌نمائیم و شـکی نیست که رأی مجتهـد، علت حـدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن‌ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می‌باشند»[۱۱۸۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۹

ما تکلفنا[۱۱۸۸] فی بعض تنبیهات الاستصحاب فراجع ۱۱۸۹]، و لا دلیل علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده‌اند:

الف: مصـنف ابتداء استصـحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده‌اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا اینکه به وسیله استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری ۱۱۹۰] آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقـل، حجیت قول مجتهـد برای مقلـد می‌باشـد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابه به واقع، منجّز واقع است و در صورت عـدم اصابه، معـذّر است پس بنا بر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد- نسـبت حکم شـرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلیـد «نقلیات»- ماننـد: آیات و روایات- باشـد بنا بر تحقیق مصـنف، مفاد و مدلول آن‌ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذریت دارد نه اینکه مفاد آن‌ها جعل حکم ظاهری باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۳۰

و اما بناء[۱۱۹۱] علی ما هو المعروف بینهم، من کون قضیـهٔ الحجیـهٔ الشـرعیهٔ جعل مثل ما أدت الیه من الاحکام الواقعیـهٔ التکلیفیهٔ أو الوضـعیهٔ شرعا فی الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحکام و إن کان مجال، بدعوی بقاء الموضوع عرفا، لأجل کون الرأی عند أهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض، الا أن الانصاف عدم کون الدعوی خالیهٔ عن الجزاف، فإنه من المحتمل- لو لا المقطـوع- أن الاحکـام التقلیدیـهٔ عنـدهم ایضـا لیسـت احکامـا لموضوعاتهـا بقـول مطلـق، بحیث عـدّ من ارتفـاع الحکم عنـدهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأی و نحوه، بل انما کانت احکاما لها بحسب رأیه،

قوله: و لا دلیل ۱۱۹۲] علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق ۱۱۹۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۳۱

بحیث عـدّ من انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه عنـد التبـدل، و مجرد احتمال ذلک یکفی فی عدم صـحهٔ استصـحابها، لاعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جیدا [۱].

هـذا کله مع امکان ۱۱۹۴] دعوی انه اذا لم یجز البقـاء علی التقلیـد بعـد زوال الرأی، بسـبب الهرم أو المرض اجماعا، لم یجز فی حال الموت بنحو أولی قطعا، فتأمّل [۲].

---

[۱]- ب: پاسخ مصـنف در رد استصـحاب، طبق نظر مشـهور: [بنا بر مشـهور، معنای حجیت قول مجتهد، جعل احکام است پس لا بد آن مقلـد، نسبت به حکم شـرعی ظـاهری، دارای یقین سـابق هست و رأی مجتهـد عرفا موضوع آن حکم نیست بلکه رأی او سـبب حـدوث آن حکم است بنـابراین برای جریـان استصـحاب، نسـبت به احکامی که مقلـد از آن مجتهـد تقلیـد نموده، مجالی هست اما انصاف، این است که: آن احکامی که به واسطه رأی مجتهـد، حادث شـده، موضوعش «واقع» نیست بلکه ظن و رأی مجتهد در آن

مدخلیت دارد و لذا به آن، حکم ظاهری می‌گویند و اگر ظن و اعتقاد او مدخلیت نداشت حکم ظاهری نبود بلکه حکمی برای موضوع، در قبال واقع بود پس لا بد ظن مجتهد مدخلیت دارد و لااقل محتمل است که آیا موضوع آن حکم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخلیت ندارد یا اینکه از نظر عرف و ادله، رأی و اعتقاد مجتهد، مدخلیت دارد و بدیهی است که با وجود شک، نسبت به موضوع نمی‌توان احکام را استصحاب نمود.][۱۱۹۵]

[۱]- ج: ممکن است گفته شود، چون بقاء بر تقلید در صورت زوال رأی مجتهد- به سبب بیماری یا پیری- اجماعا جائز نیست پس در صورت زوال رأی به سبب موت به

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۲

و منها[۱۱۹۶]: اطلاق الآيات ۱۱۹۷] الدالة على التقليد. و فيه- مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه- منع اطلاقها على تقدير دلالتها، و انما هو مسوق لبيان اصل تشريعه كما لا يخفى [۱].

طریق اولی «بقاء» جائز نمی‌باشد.

[۱]-

۲: اطلاق ادله لفظیه:

یکی دیگر از ادله، اطلاق آیاتی مانند آیه نفر[۱۱۹۸]، سؤال ۱۱۹۹] و کتمان ۱۲۰۰] می‌باشد.

مصنف قدّس سرّه از دو جهت در استدلال به آیات مناقشه نموده‌اند:

الف: اصلا آیات، دال بر جواز تقلید نیست و قبلا در بیان ادله جواز تقلید گفتیم: «آیه نفر و آیه سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبدا و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن ارجاع به ملاحظه تحصیل علم باشد یعنی: بر کسانی که نفر نموده‌اند، واجب است، انذار نمایند، واجبات و محرمات را بیان کنند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۳

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها [۱].

و نتیجتا برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبدا قول او را بپذیرد و تقلید نماید»[۱۲۰۱].

ب: برفرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلا اطلاق ندارد تا اینکه بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می‌باشد و بدیهی است که استفاده اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱]- یکی دیگر از ادله لفظیه، اطلاق اخبار می‌باشد که متن آن‌ها را قبلا[۱۲۰۲] به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف رحمه اللّه: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم ۱۲۰۳]، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم- مانند آیات- از جهت بحث فعلی، مهمل می‌باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امكان دعوى الانسباق ۱۲۰۴] الى حال الحياة فيها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «احیا» دارد و شامل اموات نمی‌شود مانند: «... و اما الحوادث الواقعة

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۴

و منها[۱۲۰۵]: دعوی انّه لا ـ دليل على التقليـد الا دليل الانسـداد، و قضـيته جواز تقليـد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصـلا، كما لا يخفى [۱].

فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا ...»، «فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه ... فللعوام ان يقلدوه» يا «فاصمدوا فى دينكما على كل مسن فى حبنا ...»[۱۲۰۶].

[۱]-

۳: دلیل انسداد:

اشاره

بنا بر آنچه در شـروح کفایه آمـده، تمسک به دلیل انسـداد، مربوط به محقق قمی قـدّس سـرّه می‌باشـد لـذا اصل کلام ایشان را نقل می‌نمائیم.

«... فـالحق ان يقـال: نحن مكلّفون فى امثال زماننا، و سبيل العلم بالاحكام منسـدّ و التكليف بما لا يطاق قبيـح فليس علينا الا تحصـيل الظن بحكم اللّه الواقعى فاذا تعين المظنون فهو، و ان تردد بين امور فالمكلف به هو احـدها ... و الحاصل: انه- اى العامى- مكلف بما ظهر عنـده و ترجّح فى نظره ان قوله هو حكم اللّه فى نفس الامـر إمـا بـالخصوص و إما بكونه أحـد الأمور المظنون كون واحـد منها حكم اللّه فى نفس الامـر. و الحياة بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم اللّه فى نفس الامر هو ما قاله الحىّ. و كـذلك الأعلميـة اذا لـم ينحصـر الامـر فى الاـعلم كمـا اشـرنا سابقـا. فالمعيـار هـو مـا حصـل به الرجحـان فقـد يحصـل ذلـك فى الحىّ و قـد يحصـل فى الميت»[۱۲۰۷].

نتیجه: مقتضای کلام محقق قمی قـدّس سـرّه این است که: اخـذ آنچه اقرب به واقع می‌باشـد، متعین است خواه قول حی باشد یا قول میت.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۵

و فيه انه لا يكاد تصل النوبة اليه ۱۲۰۸]، لما عرفت من دليل العقل و النقل عليه [فيه [۱].

و منها[۱۲۰۹]: دعوى السيرة على البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمّة عليهم السّلام عدم

---

[۱]-

رد دلیل انسداد:

[دلیـل جواز تقلیـد- چه بـدوا و چه اسـتمرارا- دلیل انسـداد نیست بلکه عقل فطری انسان «حاکم» به رجوع جاهل به عالم می‌باشـد و همچنین اخبار، دال بر جواز تقلیـد هسـتند نه دلیل انسداد][۱۲۱۰]- كما ان مقتضـى اصالـة التعيين تعين الرجوع الى الحىّ فهذا الوجه ساقط.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۶

رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى [۱].

و فيه ۱۲۱۱] منع السيرة فيما هو محل الكلام، و أصحابهم عليهم السّلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالبا إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السّلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلا، و هو ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم الى الآن حال من تعبّد بقول غيره و رأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

و منها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر [۲].

-[۱]

۴: سیره متشرعه:

اشاره

«ادعای سیره بر جواز بقاء تقلید بر میت شده، یعنی:

اصحاب ائمه علیهم السّلام آنچه را از روات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روات از آن رأی رجوع نمی‌کردند و بر همان تقلید بوده‌اند»[۱۲۱۲].

-[۲]

رد سیره متشرعه:

«عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السّلام برای آن‌ها نقل می‌کردند- مانند زراره و امثال او- به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه علیهم السّلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می‌نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسأله تقلید ندارد ...»[۱۲۱۳].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۷

قوله: «و منها[۱۲۱۴]: غير ذلک مما لا يليق ان يسطر او يذكر» من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلک علمائنا لعموم المنزلة فى قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى المرسل:

«علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل».

و من ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن.

و من خبر احمد بن ابى خلف قال «كنت مريضا فدخل علىّ ابو جعفر عليه السّلام يعودنى فى مرضى فاذا عند رأسى كتاب يوم و ليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره و جعل يقول: رحم اللّه يونس، رحم اللّه يونس [رحم اللّه يونس »[۱۲۱۵].

قال: صاحب الوافية و الظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۳۸

«ادخلت کتاب یوم و لیلة الذی الّفه یونس بن عبد الرحمن علی ابی الحسن العسکری علیه السّلام فنظر فیه و تصفّحه کله ثم قال: هذا دینی و دین آبائی [کله و هو الحق کله»[۱۲۱۶] فلو لم یجز تقلید المیت لا یصح العمل علیه قبل عرضه علیه ثم قال: و ایضا ابن بابویه صرح بجواز العمل بما فی من لا- یحضره الفقیه مع أنّه کثیرا ینقل فتاوی ابیه و هو صریح فی تجویزه العمل بفتاوی ابیه بعد موته و انکاره مکابرة انتهی.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احکام اللّه تعالی یحصل له القطع بان حیاة المجتهد و موته مما لا یحتمل ان یکون مؤثرا فی ذلک. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فکذا اذا مات و اللّه اعلم بحقائق احکامه ۱۲۱۷].

الحمد للّه اولا- و آخرا و ظاهرا و باطنا و له جزیل الشکر علی ما منحنی من التوفیق بذلک فأسأله ان یجعله خالصا لوجهه الکریم انه خیر مسئول و هو حسبنا و نعم الوکیل. قد وقع الفراغ من تألیفه و تنظیمه بتاریخ ۲۲/ ۱/ ۱۴۱۹ من الهجرة النبویة علی مهاجرها افضل الصلاة و السلام و التحیة بقلم الفقیر الی رحمة ربه الغنی «محمد» ابن السید «احمد» الحسینی القمی غفر اللّه لنا و لکم.

۲۹/ ۲/ ۱۳۷۷

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۳۹

[فهرستها]

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصفحة

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۴۴

فهرست موضوعی

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۴۵

---

[۱] (۱)- ترجمه قسمتی از خطبه اول نهج البلاغة.

[۲] (۱)- کالشک فی حیوة زید یوم الخمیس بعد القطع بموته یوم الجمعة او الشک فی وجوب شیء کذلک او حرمته کذلک ففیه تفصیل فانه اما ان یکون التقدم و التأخر ملحوظا بالاضافة الی اجزاء الزمان و اما ان یکون ملحوظا بالاضافة الی حادث آخر علم بحدوثه ایضا مع الشک فی تقدم ذاک الحادث علیه و تأخره عنه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۸.

[۳] (۲)- کالشک فی طهارة شیء بعد العلم بنجاسته، کما اذا شک فی طهارة ثوبه بدون العصر مثلا ....

[۴] (۳) کالشک فی موت غائب و غیره من الموضوعات ذوات الاحکام الشرعیة فانه لا اشکال فی استصحاب عدم تحققه و ترتیب آثار حیاته من وجوب الانفاق علی زوجته و حرمة تقسیم امواله و غیرهما من احکام الحیاة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۵۹۳.

[۵] (۴)- فیستصحب العدم الازلی. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۹۶

[۶] (۱)- ان کان لعدم تحققه فی الزمان الاول آثار شرعیة ضرورة عدم الفرق فی جریانه بین ان یکون المستصحب مشکوک البقاء و الارتفاع رأسا و بین ان یکون مشکوک البقاء و الارتفاع فی جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلک ففی المثال یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس آثاره الشرعیة.

[۷] (۲)- فلا یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس تأخره الی یوم الجمعة لان عدم موته یوم الخمیس ملزوم اتفاقی هنا لتأخره الی یوم الجمعة کما انه لا یترتب علیه آثار حیاته قبل یوم الجمعة و لا موته بعد یوم الخمیس ان کان الاثر الشرعی مترتبا علی احد العنوانین و ذلک لانها کلها من العناوین الانتزاعیة و اللوازم العقلیة للمستصحب« الا بدعوی خفاء الواسطة ...»]. ر. ک: شرح

کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹ و ۲۷۸.

[۸] (۳)- کما اذا علم ان زیدا میت لا محالة و لم یعلم انه مات یوم الخمیس او مات یوم الجمعة. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۱۸۵.

[۹] (۱)- نه، لازمه‌اش.

[۱۰] (۱)- مثلا- در مورد وضو یا غسل- اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می‌شود.

در فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده‌ای ندارد زیر عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره- ایصال الماء الی جمیع المواضع- هست. آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می‌شود و توجهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشرة است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشرة بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۴۴۷.

[۱۱] (۲)- معنای جلی بودن واسطه، این است که: آن‌قدر، بین واسطه و ذی الواسطه، اتصال و ارتباط-- برقرار است که عرف می‌گوید همان‌طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتی در مقام تعبد و تشریع، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما را به مقتضای« لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می‌دهد و می‌گوید معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجود تصدق- هم ثابت می‌شود. در حقائق الاصول همچنین آمده:« و مثل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوة فان التعبد بابوة زید لعمرو ملازم عرفا للتعبد ببنوة عمرو لزید» ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۱۲] (۱)- او تحقق جمعتین فی اقل من فرسخ او فرسخین او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فی البیع.

[۱۳] (۲) کالعیب الحادث فی المبیع قبل العقد و کالثیبوبة الحادثة فی المرأة المعقودة بشرط کونها بکرا قبل العقد فانه مع الشک فی تاریخهما لا سبب للفسخ و ان لم یکن الحکم بتأخر العیب او الثیبوبة عن العقد لان الخیار لا یثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العیب او الثیبوبة علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاریخ العیب او الثیبوبة و شک فی زمان العقد فلا خیار ایضا و ان کان الاصل تأخر العقد فان اصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و ان کانا متلازمین عقلا لان ثبوت احد المتلازمین عقلا بالاصول الشرعیة الظاهریة لا یثبت الآخر و بالجملة لا یحکم بالخیار الا اذا علم تقدم العیب او الثیبوبة علی العقد.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹.

[۱۴] (۱)- ای لاحدهما.

[۱۵] (۲)- کما فی مسألة الکریة و الملاقاة للنجاسة فان شیخ مشایخنا العظام قده قد استظهر فی کتاب الطهارة من قوله(ع) اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء من جهة رجوع الضمیر الی الکر المفروغ کریته کون سبق الکریة مانعا عن الانفعال لا مجرد وجوده و لو مقارنا لملاقات النجاسة فوجودها الخاص المتقدمی مانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلی هذا یدخل صورة تقارن حدوث الکریة و ورود النجاسة علی الماء فی المفهوم الذی هو عبارة عن ان الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء لا ما اذا کان قلیلا فیحکم بالانفعال.

[۱۶] (۳)- ای بنحو خاص.

[۱۷] (۴)- ای وجود کل منهما.

[۱۸] (۵)- ای جریان الاستصحاب حیث یصح و عدمه حیث لا یصح للمعارضهٔ]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۰- ۲۷۹.

[۱۹] (۶)-« نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.

[۲۰] (۷)- مثلا- می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثه رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت-- کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.

[۲۱] (۱)- تذکر: قبل از ملاحظه دلیل شرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به« کان» ناقصه و تامه است که:

« کان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای« کان زید»،« وجد زید» یا« تحقق زید» می‌باشد اما وقتی« کان» ناقصه را استعمال می‌کنند، اصل وجود زید را محرز می‌دانند و اتصاف زید را به خبر ثابت می‌کنند،« کان زید قائما»، یعنی، زیدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.

[۲۲] (۲)- البته اگر اثر شرعی بر عنوان« تقدم» مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن اثر را برمی‌داریم و اگر اثر بر نفس عدم تقدم، مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.

[۲۳] (۳)- مجددا متذکر می‌شویم که مقصود از حادث« اول»، از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۲۴] (۱)- بحث فعلی در صورتی است که عدم تقدم به صورت« کان» تامه باشد نه« ناقصه» زیرا در صورت اخیر اصلا حالت سابقه‌ای وجود ندارد، معنای« کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا اینکه مقارنت نداشته باشد که هیچ‌کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، اینکه اگر مسئله را به صورت« کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلا حالت سابقه‌ای تصور نمی‌شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی- صفحه ۲/ ۲۸۰- می‌پردازیم:« کما اذا علم بحدوث الکریهٔ و ملاقاهٔ النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقدم حیث ان الاثر الشرعی هاهنا لیس مترتبا علی نفس تحقق الکریهٔ بل علی وجود الکریهٔ قبل الملاقاهٔ فحینئذ لا یصح ان یقال ان الاصل عدم تقدم الکریهٔ علی الملاقاهٔ فان التقدم لیس من الحوادث المسبوقهٔ بالعدم فان الکریهٔ اما حدث متقدما او متأخرا و ما کان فی زمان لم یکن معه احد الوصفین کی یجری فیه الاستصحاب.

[۲۵] (۱)- معطوف علی قوله سابقا:« فتارهٔ کان ... الخ» و هو شروع فی حکم ما لو کان الاثر لعدم احد الحادثین فی زمان وجود الآخر و قسمه الی قسمین(احدهما) ان یکون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم فی زمان الآخر(و ثانیهما) ان یکون الاثر لنفس عدم احدهما فی زمان الآخر(و حکم الاول) انه لا یجری الاصل لاثبات کون الوجود متصفا بالعدم المذکور لانه یتوقف علی الیقین بکونه متصفا بالعدم فی وقت ثم یشک فی بقائه علی ما کان من الاتصاف المذکور و لا- یتعین اذ الوجود من الازل غیر معلوم الاتصاف لانه ان کان وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر کان متصفا بالعدم المذکور و ان کان متقدما علیه او مقارنا له فهو غیر متصف، و حیث لم یعلم انه متأخر او لا فقد شک باتصافه بذلک فی جمیع الازمنهٔ(فان قلت) ...(قلت) ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۰۱.

[۲۶] (۲)- اگر وجود هریک از آن دو حادث در همان حالت خاص« ذی الاثر» باشد-« او کان لاحدهما بجمیع انحائه من التقدم و

التأخر و التقارن فان الاستصحاب ح يعارض- اصلا مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل اینکه هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند،« ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتا هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند- علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

[۲۷] (۱)- تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم- حادثین مجهولی التاریخ.

[۲۸] (۲)- مقصود، این نیست که« فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر« عدمین» هم« ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می‌شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

[۲۹] (۳)- منظور از حادث« اول»- و دوم- از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۳۰] (۴)- اگر ملاقات، بعد از کریت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

[۳۱] (۵)- که در صفحه ۱۳ مطرح نمودیم.

[۳۲] (۱)- و کتب المصنف فی الهامش فی هذا المقام ما هذا لفظه« و ان شئت قلت ان عدمه الازلی المعلوم قبل الساعتین و ان کان فی الساعة الأولی منهما مشکوکا الا انه حسب الفرض لیس موضوعا للحکم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فی زمان حدوث الآخر المحتمل کونه الساعة الاولی المتصلة بزمان یقینه او الثانیة المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و لا بد منه فی صدق لا تنقض الیقین بالشک فاستصحاب عدمه الی الساعة الثانیة لا یثبت عدمه فی زمان حدوث الآخر الا علی الاصل المثبت فیما دار الامر بین التقدم و التأخر فتدبر» انتهی. فیستفاد من مجموع المتن و الهامش ان الیقین بحدوثهما مع الشک فی التقدم و التأخر یقتضی فرض قطع ثلث فی الزمان کالساعات او الاسبوع او الاشهر و هکذا قطعة لعدم کل منهما و قطعة لحدوث احدهما و الثالثة لحدوث الآخر فانه لو لا ذلک لما امکن حصول الشک فی المتقدم و المتأخر منهما فحینئذ نفرض کوننا قاطعین بعدم وجود زید و عمرو کلیهما قبل الظهر بساعة و کنا نقطع بوجودهما بعد الساعتین من الظهر مع الشک فی تقدم زید علی عمرو او بالعکس فی هاتین الساعتین فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو اذا کان الاثر الشرعی مترتبا علی هذا العدم فان عدم وجوده الازلی و ان کان متیقنا قبل الساعتین و مشکوکا فی الساعة الاولی منهما الا ان الفرض ان هذا العدم لیس موضوعا للحکم و انما الموضوع عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو و یحتمل ان یکون وجود عمرو فی الساعة الاولی المتصلة بزمان یقینه او الثانیة المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و الحال ان الاحراز المزبور مما لا بد منه کی یصدق علی رفع الید عما فی السابق نقض الیقین بالشک کی یکون محرما و فی صورة عدم الاحراز لا یکون الصدق المزبور محققا لاحتمال ان یحصل فی البین انتقاض و هو لیس بمحرم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۱.

[۳۳] (۱)- نه اینکه: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد- که حالت سابقه ندارد.

[۳۴] (۱)- یعنی:« کریت» و« ملاقات».

[۳۵] (۲)- و می‌گوئید زمان شک و یقین آن، متصل است.

[۳۶] (۳)- و همچنین در مورد کریت.

[۳۷] (۱)- فرضا چرا حکم می‌کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب ننمائید، یقین را

با شک نقض کرده‌اید.

[۳۸] (۲)- که یقین به حدوثش دارید.

[۳۹] (۱)- چنانکه در کلام شیخ اعظم، مشاهده می‌شود- لازم به تذکر است که طبق مبنای شیخ اعظم(قده) باید بین جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، قائل به تفصیل شد و گفت در صورت اول، تعارض، مطرح است و در صورت دوم- که احدهما دارای اثر هست- استصحاب، جاری می‌شود.

[۴۰] (۱)- ای کل من الحادثین فی زمان الحادث الآخر کموت الاب و الابن فان لعدم موت کل منهما فی زمان موت الآخر اثرا شرعیا و هو التوریث. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۲۷.

[۴۱] (۲)- کما ذهب الیه الشیخ الانصاری حیث قال فی مجهولی التاریخ و اما اصالة عدم احدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضة بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الاثر علی کل واحد من الأصلین و سیجیء تحقیقه ان شاء اللّه تعالی انتهی، فعلی ما ذکره الشیخ الانصاری اذا علم بحدوث الکریة و ملاقاة النجاسة للماء و جهل تاریخهما فیحتمل تقدیم کل منهما علی الآخر و تقارنهما فیحکم بترتب آثار عدم الکریة من جهة استصحاب عدمها کما یحکم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقاة قبل الکریة لا باحکام الکریة و النجاسة فلو غسل بالماء المذکور متنجسا قبل زمان العلم بالکریة و ملاقاة النجاسة یحکم بطهارته اذا فرض ورود الماء علی المغسول لا وروده علیه و الا فیحکم بنجاسته و نجاسة الماء الذی غسل به و کذا لو علم بوجود الحدث و الطهارة منه و شک فی المتقدم فیحکم من جهة استصحاب عدم تقدم کل منهما علی حکم کل من عدم الحدث و الطهارة ان لم یلزم مخالفة عملیة و لازمه عدم جواز دخوله فی الاعمال المشروطة بالطهارة کما ان لازمه جواز الدخول فی الاعمال الممنوع من الدخول فیها من جهة الحدث و انما قلنا ذلک لئلا یتوهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر کلام الشیخ الانصاری مراد لانا نقطع بانه قده لا یری مجرد العلم الاجمالی بانقطاع احد الاصلین مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفة العملیة بهما فلو لم یلزم ذلک لم یمنع عن جریانهما. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۳.

[۴۲] (۱)- هذا معادل لقوله:« فان کانا مجهولی التاریخ» فالاولی ان یقال:« و ان کان احدهما معلوم التاریخ و الآخر مجهوله» و کیف کان فقد اشار بهذه العبارة الی المقام الثانی المتضمن لمباحث الحادثین المعلوم تاریخ احدهما کما اذا علم بتاریخ الموت و انه یوم السبت و شک فی تاریخ الاسلام و انه یوم الجمعة او یوم الأحد و محصله: ان ما تقدم فی مجهولی التاریخ من الصور جار هنا لان الاثر الشرعی تارة یترتب علی وجود احدهما او کلیهما محمولیا بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخری یترتب علی اتصاف احدهما او کلیهما باحدی تلک الصفات بنحو الوجود النعتی و ثالثة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم المحمولی، و رابعة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم النعتی فالصور أربع نتعرض لاحکامها عند تعرض المصنف« قده» لها. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۳۴.

[۴۳] (۲)- شرط جریان استصحاب- اتصال زمان یقین به شک- محرز نشده- نگارنده.

[۴۴] (۱)- برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۱ مراجعه نمائید.

[۴۵] (۲)- یعنی: علم بتاریخ احدهما و شک فی تاریخ الآخر.

[۴۶] (۳)- یا از آن تأخر دارد یا اینکه با آن، مقارن است.

[۴۷] (۴)- یا تأخر و یا فرضا تقارن.

[۴۸] (۱)- مانند:« کان زید قائما» که زید مفروض الوجود، به« قیام» متصف است.

[۴۹] (۲)- یعنی: مضاف و مضاف الیه،« مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.

[۵۰] (۳)- به لحاظ اینکه نه ملاقاتی بوده و نه کریتی.

[۵۱] (۱)- در این زمینه، توجه شما را به پاورقی(۲) صفحه ۱۴ در مورد حادثین مجهولی التاریخ هم جلب می‌کنیم.

[۵۲] (۲)- یعنی: اثر بر هر دو« تقدم» مترتب شده.

[۵۳] (۳)- یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم کریت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.

[۵۴] (۴)- چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.

[۵۵] (۱)- کالشک فی وجود زید فی زمان وجود عمرو مع معلومیهٔ تاریخ وجود عمرو فیستصحب العدم الازلی لزید فی زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم علیه و ذلک لاتصال زمان شکه ....

[۵۶] (۲)- کما اذا کان الحکم مترتبا علی عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده فی زمان وجود زید المجهول تاریخ وجوده و ذلک لانتفاء الشک فیه فی زمان ....

[۵۷] (۳)- اذا کان الاثر الشرعی لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لا له بنحو آخر.

[۵۸] (۴)- اذا کان الاثر لکل منهما کذلک او لکل من انحاء عدمه للمعارضهٔ]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۳.

[۵۹] (۵)- نه« بالاضافهٔ الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.

[۶۰] (۶)- مسأله تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.

[۶۱] (۷)- منظور از حادث« اول»- و دوم- از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۶۲] (۸)- یعنی:« عدم» جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند.

[۶۳] (۱)- همان‌طور که در حادثین مجهولی التاریخ بیان کردیم- و نیز به صفحه ۱۷ مراجعه نمائید.

[۶۴] (۲)- بحث مهم ما درباره فرض« ب» می‌باشد.

[۶۵] (۳)- یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.

[۶۶] (۴)- درباره هیچ‌یک از دو مجهولی التاریخ، استصحاب جاری نمی‌شود.- البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.

[۶۷] (۵)- که« احدهما»، معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است.

[۶۸] (۱)- که در حادثین مجهولی التاریخ در صفحه ۲۰ مشروحا بیان کردیم.

[۶۹] (۲)- گرچه« ملاقات»، معلوم التاریخ است.

[۷۰] (۱)- تذکر: حکم فروضی را که تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی التاریخ، مشترک بود اینک به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی التاریخ گفتیم، مختلف است.

[۷۱] (۱)- هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی التاریخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم« قده» حیث إنّه اقتصر فی مجهولی التاریخ علی جریان اصالهٔ العدم فیهما، و لم یفصّل بین کیفیهٔ موضوعیتهما للاثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعتی، و کذا العدم بمفاد لیس التامهٔ و الناقصهٔ، مع أنّه لا بد من جریان الاستصحاب فی احدهما بلا مانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر علی نحو آخر من انحاء ذلک الحادث و الا یجری الاستصحاب فیهما او فی نحوی ذلک الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فی جریان اصالهٔ العدم فی مجهولی التاریخ لا یخلو من الغموض.

و اقتصر« قده» ایضا فی الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر علی جریان اصل العدم فی المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر علی وجود خاص من التقدم و ضدیه محمولیا و بین ترتب الاثر علی الوجود الخاص نعتیا بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثانی.

و غرض المصنف« قده» بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فی الحادثین او احدهما من مجهولی التاریخ و المختلفین و هو

احد امور ثلاثة: اولها: اختلال اول رکنی الاستصحاب اعنی الیقین السابق ... و ثانیها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین فیما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فیما ... ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۴۱.

[۷۲] (۱)- که در صفحه ۳۲ مشروحا بیان کردیم.

[۷۳] (۲)- که در صفحه ۲۷ مشروحا بیان کردیم.

[۷۴] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۷۵] (۱)- لا یمکن اجتماعهما فی الوجود و انما الممکن تحقق کل قبل الآخر.

[۷۶] (۲)- او الطهارة و الحدث.

[۷۷] (۳)- فاذا کان المکلف فی الساعة الاولی من النهار فحصل له فی الثانیة و الثالثة طهارة و حدث فشک فی تقدم ایهما فلیس زمان الشک متصلا بزمان الیقین الا بزمان العلم الاجمالی باحدهما فلو رفعنا الید عن المتیقن السابق لم نقطع انه من مصادیق نقض الیقین بالشک فلیس التمسک بخطاب لا تنقض ح الا من باب التمسک بالدلیل فیما لم یعلم انه من مصادیقه فلا مورد لاستصحاب الحالین کی یسقط بالتعارض بناء علی عدم شمول الخطاب للاستصحاب فی اطراف العلم بالانتقاض اجمالا و بناء علی شمولیه لا یسقطان الا فی صورة مخالفة الاستصحابین للتکلیف المعلوم فی البین فالمرجع ح اصل آخر من قاعدة او استصحاب فاذا غسل ثوبا بماءین مشتبهین فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومة حین مجرد ملاقاته للماء الثانی قبل حصول شرائط التطهیر الناشئة منها او من ملاقاة الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفین بشرائط التطهیر و نجاسته باستعمال النجس منهما حیث عرفت انه لا مجال للاستصحاب فی مجهولی التاریخ فیرجع الی استصحاب نجاسته المعلومة تاریخها فیقال انه کان نجسا حین اول ملاقاته للثانی یقینا فالآن کما کان، نعم استصحاب وجود النجاسة الذی هو مفاد کان التامة معارض باستصحاب وجود الطهارة المجهولة تاریخهما لما عرفت من صحة الاستصحاب فی مجهولی التاریخ فی مفاد کان التامة لو لا المعارضة و المعارضة بین استصحابیهما فی المثال لا یمنع عن معارضة استصحاب الطهارة المعلومة تاریخا باستصحاب النجاسة منهما ایضا فانه یکون من باب تعارض الاصل بالاصلین هذا کله فی اصالة تأخر الحادث و اما الکلام فی اصالة تقدمه ...] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۷۸] (۱)- از جهت اینکه مردد هستم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده یا بعد از آن.

[۷۹] (۱)- و معلوم التاریخ- فرض« الف»- که در صفحه ۳۰ بیان کردیم.

[۸۰] (۱)- لما اشیر الیه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطین« احدهما» ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا له لان ما لا یکون کذلک خارج عن حیطة تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذی هو نحو من تصرفه« ثانیهما» ان یکون الحکم الشرعی الملحوظ فی مقام التعبد مما یترتب علیه اثر عملی فلو لم یکن کذلک- کما لو کان خارجا عن محل الابتلاء للمکلف- امتنع التعبد للغویته و مع اجتماعهما- یجری الاستصحاب سواء کان الحکم المستصحب من الاحکام الاصلیة ام الفرعیة العملیة ام الاعتقادیة الالزامیة ام اللاالزامیة و سواء کان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفیة ام الشرعیة ام اللغویة لعموم دلیل الاستصحاب من دون مخصص. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۱۳.

[۸۱] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۸۲] (۱)- بل الموضوعات المستنبطة ای نفس مفاهیم الالفاظ مطلقا سواء کانت شرعیة او عرفیة او لغویة فیدخل فیها مفهوم الوجوب و الحرمة و الصلاة و الصوم و نسبة الموضوع الی الاستنباط لمدخلیتها فی استنباط الاحکام الشرعیة و هی فی الحقیقة ترجع الی ارادة الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاة و طلبه لها انما یستنبط بواسطة فهم معنی الصلاة و معنی الامر. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۵.

[۸۳] (۲)- ... و المراد بالصرفة هی الموضوعات التی لم یتصرف فیها الشارع اصلا و ان جعلها موضوعات لاحکام کالماء و الحنطة و اللحم و التمر و غیرها، فی قبال الماهیات المخترعة کالصلاة و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فیها الشارع. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۵۷.

[۸۴] (۳)- با استفاده از بیان مرحوم مشکینی به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید کلمه« صعید» در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لکن بعد از نزول قرآن، تردید پیدا کردیم که آیا آن ظهور،-- محفوظ است تا نتیجتا منظور از کلمه صعید در آیه تیمم\-i فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً*E- تراب خالص باشد یا اینکه آن ظهور به قوت خود، باقی نیست؟ در فرض مذکور می‌توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستیم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاری می‌کنیم. سؤال: اثر شرعی ظهور چیست؟ جواب: اثرش« حجیت» است. اشکال:« حجیت»، یک امر عقلائی هست نه شرعی. جواب:

شارع مقدس، آن امر عقلائی را امضاء و تأیید نموده و منظور از امور شرعیه، تنها امور شرعیه تأسیسیه نیست پس می‌توان گفت: حجیت ظواهر، مجعول شرعی هست- یعنی: آن حجیتی که نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

[۸۵] (۱)- ...« الاول» و قد أخره المصنف هاهنا کما أخره هناک ایضا ما یجب فیه أوّلا بحکم العقل تحصیل العلم و الیقین به ثم یجب بحکم العقل بعد العلم و الیقین به الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذا کما فی التوحید و النبوة و الامامة و المعاد.

« الثانی» ما لا- یجب فیه بحکم العقل و لا بحکم الشرع تحصیل العلم و الیقین به و لکن اذا حصل العلم و الیقین به بطبعه وجب فیه بحکم العقل و الشرع جمیعا الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذا کما فی تفاصیل البرزخ و القیامة من سؤال النکیرین و الصراط و الحساب و الکتاب و المیزان و الحوض و الجنة و النار و غیر ذلک.« اما القسم الاول» فسیأتی الکلام فیه عند قول المصنف« و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها ... الخ« و اما القسم الثانی» فحاصل کلام المصنف فیه انه مما یجری الاستصحاب فیه حکما و موضوعا اذا کان هناک یقین سابق و شک لاحق.

ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۰

[۸۶] (۱)- کلمه« اعتقاد» از« عقد القلب» است یعنی: انسان قلبش را با آن امر اعتقادی گره بزند گرچه یقین هم نداشته باشد.

[۸۷] (۲)- چه‌بسا افرادی هستند که به مجرد اینکه یک مسأله اعتقادی، مطرح می‌شود توهم می‌کنند، امر اعتقادی، همان است که انسان باید نسبت به آن یقین داشته باشد.

[۸۸] (۱)- سؤال: آیا قلب هم مانند سایر اعضا و جوارح در اختیار انسان هست؟

جواب: آری! همان‌طور که انسان می‌تواند با اعضا و جوارح خود، اعمال اختیاریه مانند قیام و قعود انجام دهد، اعمال قلبیه هم- به نحوی که بیان کردیم- در اختیار او هست مثلا- می‌تواند قلب را نسبت به مطلبی به تسلیم و پذیرش وادار کند- البته با تمهید مقدماتی.

[۸۹] (۲)- در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

[۹۰] (۳)- دفع لما قد یتوهم من ان الاستصحاب اصل عملی فیجب اجرائه فی الفروع العملیة و لا- معنی-- لا- جرائه فی الامور الاعتقادیة(فیقول) فی دفعه ان معنی کونه اصلا عملیا انه وظیفة للشاک تعبدا فی ظرف شکه و تحیره فی قبال الامارات الحاکیة عن الواقع الرافعة للشک و لو تعبدا لا انه یختص بالفروع العملیة المطلوب فیها عمل الجوارح بل هو مما یعم الامور الاعتقادیة المطلوب فیها عمل الجوانح ایضا اذا تم فیها ارکانه من الیقین السابق و الشک اللاحق. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۲.

[۹۱] (۱)- لترتب وجوب الاعتقاد علیها لعدم کونه من آثارها بما هی و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشک فیها یکون موضوع وجوب الاعتقاد منتفیا قطعا و لو کان ثابتا واقعا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۲] (۲)- لصحة التنزیل و عموم الدلیل مع انحفاظ الموضوع فی الاستصحاب. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۳] (۱)- تفریع علی عدم المجال لاستصحاب الموضوع فی القسم الاول من الامور الاعتقادیة و فی التمثیل بحیاة الامام ما لا یخفی فان حیاة الامام« ع» لیست مما یجب تحصیل القطع بها فانها لیست باعظم من حیاة النبی« ص» و لا یجب تحصیل القطع بحیاة النبی« ص» قطعا بل الذی یجب تحصیل القطع به هو امامة الامام« ع» کنبوة النبی« ص» لا حیاته و بقائه فی الخارج(فالصحیح) کان التمثیل له بامامة الامام« ع» او نبوة النبی« ص». ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۴.

[۹۴] (۲)- کالقطع بان کان المراد بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشک و الوهم بل یجدی ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من بابه فافهم و انما قید فی مثال الحیاة عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتیب لزوم معرفة امام زمانه لانه یجدی لاجل ترتیب لزوم الاعتقاد بنسبه« ع» کما عرفت فی القسم الاول. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۵] (۱)- ای بما ذکر فی القسم الثانی من عدم جریان الاستصحاب فیه موضوعا بل بما ذکرنا من لزوم کون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۶] (۲)- و تحقیق ننمود که آیا امام علیه السّلام رحلت کرده‌اند یا نه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟

[۹۷] (۳)- ممکن است بر حیات امام« علیه السّلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می‌توان از استصحاب استمداد نمود.

فرضا اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم، می‌تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می‌توان حیات امام« علیه السّلام» را استصحاب نمود اما معرفة الامام- معرفة حیاة الامام- را با شک در حیات نمی‌توان استصحاب نمود.

[۹۸] (۱)- عطف علی قوله او لعدم کونها مجعولة ... الخ و هو فی الحقیقة متمم له اذ لا ینتج هو بدونه فان مجرد عدم کون النبوة مجعولة مما لا یکفی فی عدم جواز استصحابها ما لم ینضم الیه عدم اثر شرعی مهم یترتب علیها.

[۹۹] (۲)- و وجه ترتب تلک الآثار العقلیة علی النبوة بعد استصحابها من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیة ان تلک الآثار و ان کانت هی لوازم عقلیة و لکنها من اللوازم المطلقة لها و قد عرفت معنی اللازم المطلق و وجه ثبوته فی التنبیه التاسع فلا نعیده ثانیا هاهنا]. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۷ و ۲۰۶.

[۱۰۰] (۱)- سوره بقره، آیه ۱۲۴.

[۱۰۱] (۲)- فرضا مانند درختی که به مرتبه کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

[۱۰۲] (۳)- در محل بحث اگر بخواهیم جریان استصحاب را فرض نمائیم باید در بقاء نبوت، مردد باشیم به این نحو که: شاید آن مرتبه کمال تنزل پیدا کرده زیرا انسان همیشه در یک مرتبه، متوقف و راکد نیست، امکان دارد قوس صعودی یا نزولی پیدا کند.

[۱۰۳] (۴)-« و فیه ما لا یخفی» فان النبوة« اولا» لیست هی ناشئة من مجرد کمال النفس بمثابة یوحی الیها-- بل النبوة کما ستأتی الاشارة الیها بقوله نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة ... الخ هی منصب الهی یجعلها اللّه تبارک و تعالی لمن یشاء من عباده قال اللّه تعالی\:i« اللَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسالَتَهُ\»E فلو فرض ان النفس قد بلغت هی اقصی مرتبة الکمال و لم یعطها اللّه جل و علا ذلک المنصب العظیم فلا یکاد یوحی الیها و لا یکاد تکون نبیا اصلا« و ثانیا» ان النبوة علی تقدیر کونها ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها هی مما یقبل الزوال و السقوط قطعا و یقع الشک فی بقائها قهرا کما اعترف به اخیرا و اشار الیه بقوله و لو فرض الشک

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة الی آخره.

(و اما عدم کونها مجعولة) ح فهو و ان کان حقا و هکذا عدم ترتب اثر شرعی مهم علیها و لکنها مما یترتب علیها اثر عقلی من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیة و هو کاف فی صحة استصحابها بعد ما عرفت مرارا من عدم الدلیل علی اعتبار کون المستصحب اثرا شرعیا او موضوعا ذا اثر شرعی سوی حکم العقل بانه لو لا ذلک لزم اللغویة(و من المعلوم) انه تندفع اللغویة بترتب ذلک الاثر العقلی المهم بل الآثار العقلیة المهمة کما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۵.

[۱۰۴] (۱)- استدراک علی قوله و قد انقدح بذلک انه لا مجال له فی نفس النبوة اذا کانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها ... الخ ای نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت هی کالولایة کانت بنفسها موردا للاستصحاب و لکن یحتاج الاستصحاب ح الی دلیل غیر منوط بتلک النبوة غیر مأخوذ من ذلک الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوة السابقة مما یتوقف علی اعتبار ذلک الدلیل و اعتبار ذلک-- الدلیل مما یتوقف علی بقاء النبوة السابقة و هذا هو الدور و هو لدی الحقیقة وجه الآخر لعدم جریان الاستصحاب فی نفس النبوة قد ذکره علی تقدیر کون النبوة من المناصب المجعولة فی قبال ما ذکره من الوجه الاول و هو اما عدم الشک فی بقائها او عدم کونها مجعولة و لا اثر شرعی مهم یترتب علیها علی تقدیر کونها ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها« اقول» .... ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۶.

[۱۰۵] (۱)- قد نبّه بذلک علی اعتبار امرین آخرین فی الاستصحاب غیر الیقین و الشک.« احدهما»: صحة التعبد بالمستصحب و تنزیله.« ثانیهما»: قیام الدلیل علی الاستصحاب علاوة علی صحة التعبد بالمستصحب و تنزیله(و لا یخفی) ان اعتبار هذین الامرین هو تمهید لما سیأتی من المنع الاکید عن استصحاب الکتابی نبوة موسی او عیسی« علیهما السّلام» فتأمل یسیرا.

[۱۰۶] (۲)- یعنی: انه لا یصح للکتابی ان یقنع باستصحاب نبوة موسی« علیه السّلام» او عیسی« علیه السّلام» إلا مع الیقین و الشک و مع الدلیل علی التنزیل(هذا) و الاصح کان ان یقول إلا مع الیقین و الشک و قد صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل لیطابق ذلک قوله المتقدم فیما صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل ... الخ . ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۸- ۲۰۷.

[۱۰۷] (۱)- ای و الاتکال علی قیام الدلیل علی التعبد بالبقاء فی شریعتنا لا یکاد یجدی الکتابی الاعلی نحو الخلف کما عرفت تقریبه کما انه لو اتکل علی قیام الدلیل علیه فی شرعه لا یکاد یجدیه الا علی نحو الدور و قد تقدم ایضا تقریبه.

[۱۰۸] (۲)- عطف علی قوله للزوم معرفة النبی ای للزوم معرفة النبی عقلا بالنظر الی حالاته و معجزاته اذا امکنت المعرفة و لوجوب العمل بالاحتیاط عقلا بمراعات الشریعتین اذا لم تمکن المعرفة.

[۱۰۹] (۳)- کما اذا علم اجمالا ان الاستصحاب هو معتبر فی کلتا الشریعتین جمیعا فلا یجب الاحتیاط ح بمراعات الشریعتین عقلا(و لکنک) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتی مع العلم باعتباره فی کلا-الشرعین جمیعا اللهم الا ان یقال ان المفروض فی کلام المصنف هنا عدم امکان المعرفة و معه یسقط الفحص لا محالة]. ر. ک: عنایة الاصول ۲۱۳ و ۲۱۲.

[۱۱۰] (۴)- ... و توضیحه: ان بعض سادة الفضلاء من اصحابنا علی ما ذکر المحقق القمی تفصیله قد جری بینه و بین بعض اهل الکتاب مناظرة فتمسک الکتابی بان المسلمین قائلون بنبوة نبینا فنحن و هم متفقون علی حقیقته و نبوته فی اول الامر فعلی المسلمین ان یثبتوا بطلان دینه« فاجابه السید» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبی لا یقول بنبوة محمد« ص» فموسی« ع» او عیسی« ع» الذی یقول بنوته-- الیهود او النصاری نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسی« ع» او عیسی« ع» الذی اخبر عن نبوة محمد« ص» و صدقه« فاجابه الکتابی» بان عیسی بن مریم المعهود الذی لا یخفی علی احد حاله و شخصه او موسی بن عمران المعلوم الذی لا یشتبه علی احد من المسلمین و لا اهل الکتاب جاء بدین و ارسله الله نبیا و هذا القدر مسلم للطرفین و لا یتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص و اتیانه بدین بین ان یقول بنبوة محمد« ص» ام لا فنحن نقول دین هذا الرجل المعهود رسالته باق بحکم الاستصحاب فعلیکم بابطاله« قال المحقق

القمی» و بذلک افحم الفاضل المذکور فی الجواب(انتهی).

« فیقول المصنف» فی ابطال الاستصحاب المذکور ما محصله: انه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوة موسی« ع» او عیسی« ع» اصلا لا الزاما للمسلم و لا اقناعا به« اما الزاما» للمسلم فلعدم شکه فی بقاء نبوة موسی« ع» او عیسی« ع» بل هو متیقن بنسخها و الا فلیس بمسلم« مضافا» الی ان المسلم ما لم یعترف بانه کان علی یقین سابق فشک لم یلزم به« و اما اقناعا» فللزوم معرفة النبی عقلا بالفحص و النظر فی معجزاته و ذلک لما عرفت من ان النبوة هی من القسم الاول من الامور الاعتقادیة الذی یجب فیه بحکم العقل تحصیل القطع و المعرفة به یقینا و من المعلوم ان استصحاب النبوة هو مما لا یجدی فی حصولهما بلا شبهة« مضافا» الی انه لا دلیل علی التعبد ببقائها عند الشک فیه لا عقلا و لا شرعا« اما عقلا» فواضح اذ لیس الحکم بالبقاء عند الیقین بالحدوث من مستقلات العقل کما لا یخفی« و اما شرعا» فلان الدلیل الشرعی ان کان هو من الشریعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما یستلزم الدور کما تقدم شرحه و ان کان من الشریعة اللاحقة فیستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدلیل المأخوذ من هذا الشرع مما یتوقف علی الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذی قد اخذ منه دلیل الاستصحاب فلو استصحب فی هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم یعتقد بهذا الشرع اللاحق ابدا و هذا هو الخلف عینا .... ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۸.

[۱۱۱] (۱)- ... قد ذکر بعض مشایخنا انه السید حسین القزوینی و قیل إنّه السید محسن الکاظمی و لکنی قد رایت رسالة من بعض تلامذة السید السند العلامة الطباطبائی الملقب ببحر العلوم قدّس سرّه قد نسب هذه المناظرة فیها الیه و قد وقعت حین سافر من نجف اشرف الی زیارة جده ابی عبد اللّه الحسین« ع» فی بلدة معروفة الآن« بذی الکفل» و هی مجمع الیهود و قد کانت الرسالة عندی مدة ثم اخذها بعض الطلبة مع عدة من الرسائل فذهب بها منذ خمسین سنین او ازید و لکن ببالی ان الموجود فیها ان الیهود الذی ناظره قد عجز فی الجواب و کلّ لسانه فی الخطاب علی عکس ما نقله المحقق القمی« قدّس سرّه» من افحام الفاضل و ینبغی ان یکون الامر کما وصفناه اذ کیف یمکن ان ینسب الیه العجز فی مناظرة الیهود و هو مفتاح کنوز الدلائل و کشاف رموز المسائل لم تسمح الایام بمثله و لم تلد الاعوام بشکله و هو ذو مفاخر و کرامات و مآثر و علامات قدس اللّه روحه و طیّب رمسه ... ر. ک: اوثق الوسائل ۵۱۶.

[۱۱۲] (۱)- قبلا گفتیم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد- فرضا چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

[۱۱۳] (۱)- که نتیجه استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

[۱۱۴] (۱)- التعبیر بالمثل اشارة الی کفایة غیره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجملة کل ما کان حجة من باب الامارة مقدم علیه، کما سیأتی بیانه.« مشکینی قدّس سرّه». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۴۱.

[۱۱۵] (۲)- منشأ الاشکال هو: ان التخصیص هل یسقط العام عن الحجیة رأسا بحیث یمنع عن اصالة العموم مطلقا؟ ام لا یسقطه کذلک ام یسقطه فی الجملة و قوله:« فی ان» متعلق ب« یقع». ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۸۵.

[۱۱۶] (۳)- مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق یا اجماع هست.

[۱۱۷] (۴)- زیرا آن‌ها دلیل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می‌باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می‌نمائیم- نگارنده.

[۱۱۸] (۱)- بان یلاحظ ذلک الزمان مجتمعة الآنات ای متصلة بعضها ببعض علی نحو العام المجموعی فیعتبر وجود الحکم او متعلقه فی ذلک المجتمع فلو خلی آن عنهما یرتفع الحکم و یفوت المتعلق و لا- یمکن بقائهما فی الآن الثانی کالصوم حیث إنّه امساک مخصوص فی مجموع آنات النهار بحیث یتحقق العصیان اذا خلی آن منه عنه.

[۱۱۹] (۲)- بان یلاحظ قطعات الزمان قیدا للحکم او المتعلق علی وجه الاستقلال نظیر العام الاصولی فیتعدد الحکم او المتعلق بتعدد القطعات و یکون لکل قطعة حکم او متعلق یخصه من غیر ان یکون مرتبطا بالحکم او المتعلق فی القطعة الاخری فلو خلی قطعة عن

الحکم او المتعلق کانت القطعة الاخری مستتبعا لوجود احدهما فیها فلا ملازمة بین عصیان الخطاب فی قطعة و بینه فی اخری بل کان لکل قطعة عصیان و اطاعة یخصها کالصوم بالنسبة الی ایام شهر رمضان.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۰] (۳)- وجوه ظاهر کلام السید بحر العلوم قدّس سرّه هو الاول و ظاهر المحکیّ عن المحقق الثانی فی جامع المقاصد هو الثانی و صریح کلام الشیخ الانصاری فی الرسالة هو التفصیل بین ما اذا اخذ عموم الازمان-- فیه افرادیا بان اخذ کل زمان موضوعا مستقلا لحکم مستقل لینحل العموم الی احکام متعددة بتعدد الزمان کقوله اکرم العلماء کل یوم فقام الاجماع علی حرمة اکرام زید العالم یوم الجمعة او قوله اکرم العلماء ثم قوله لا تکرم زیدا یوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرینة علی اخذ کل زمان فردا مستقلا فحینئذ یعمل عند الشک بالعموم و لا یجری الاستصحاب بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع الی سائر الاصول لعدم قابلیة المورد للاستصحاب و بین ما اذا اخذ لبیان الاستمرار کقوله اکرم العلماء دائما ثم خرج الفرد فی زمان و شک فی حکم ذلک الفرد بعد ذلک الزمان فالظاهر جریان الاستصحاب و لا- یلزم من ثبوت ذلک الحکم للفرد بعد ذلک الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم لان مورد التخصیص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع الی العموم لفرض عدم عموم لفظی یشمل کل زمان بل الی الاصول الآخر من غیر فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ کالمثال المتقدم او من الاطلاق کقوله تواضع للناس بناء علی استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فی بعض الازمنة علی وجه لا یفهم من التخصیص ملاحظة المتکلم کل زمان فردا مستقلا لتعلق الحکم استصحب حکمه بعد الخروج و لیس هذا من باب تخصیص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السید بحر العلوم و مذهب المحقق .... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۸۸.

[۱۲۱] (۱)- و هر قطعه از زمان.

[۱۲۲] (۲)- یعنی: زمان، موجب تکثر افراد نمی‌شود.

[۱۲۳] (۱)- مثل ما اذا قال المولی« اکرم العلماء دائما و لا تکرم زیدا العالم دائما» و مثل i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\»E و دلیل خیار العیب اذا شک فی ثبوت الخیار فی الزمان المتراخی عن زمان العلم بالعیب.

[۱۲۴] (۲)- او من الآخر]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۵] (۳)- و لعله اشارة الی ضعف ما ذکره من التفصیل بین کون الخاص قاطعا لاستمرار حکم العام فلا یتمسک بالعام فی غیر مورد دلالة الخاص و بین کونه مخصصا له من الاول فیتمسک به فی غیر مورد دلالة الخاص فان استمرار حکم العام(ان کان) هو بمنزلة العموم الازمانی فی وجوب الاخذ به و الرجوع الیه کما اخترنا ذلک و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازمانی المنعقد بمقدمات الحکمة فیتمسک به ح مطلقا حتی فی فرض کون الخاص قاطعا لحکم العام و ذلک اقتصارا فی الخروج عنه علی القدر المتیقن(و ان لم یکن) هو بمنزلة العموم الازمانی فلا یکاد یرجع الیه حتی فی فرض کون الخاص مخصصا للعام من الاول بل یرجع فیه الی استصحاب حکم المخصص الی ان ینتقض الیقین بالیقین فتأمل جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۱۸.

[۱۲۶] (۴)- در فرض مذکور و در مثال اکرم العلماء، هر فردی از علما به لحاظ ایام- و زمان- تکثر پیدا نمی‌کند و در مثال لا تکرم زیدا یوم الجمعة،« یوم الجمعة» ظرفیت دارد نه فردیت.

[۱۲۷] (۱)- مانند:« لا تکرم زیدا یوم الجمعة».

[۱۲۸] (۱)- کخیار الحیوان و لا یصح التمسک باستصحاب حکم الخاص لو شک فی کون الافتراق بمقدار خطوة افتراقا کی یکون من الغایة ام لا کی یکون من المغیی، و هذا فیما کان القید قیدا لمتعلق الحکم کالعقد فی المثال فواضح حیث إنّه لا اشکال فی ان المرجع هو الحکم العام بضمیمة اصالة الاطلاق فی المتعلق عند الشک فی زیادة تقییده کما اذا شک فی اصل التقیید و اما اذا کان قیدا لنفس الحکم لا لمتعلقه فلان مقتضی اطلاق دلیله ان یکون ثبوته لموضوعه علی نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول

فیجب الاقتصار علی تراخیه بمقدار دلالهٔ الدلائل علیه.

[۱۲۹] (۲)- کخیار الشرط فی الاثناء و خیاری العیب و الغبن بناء علی کون ظهورهما شرطا شرعیا لحدوث الخیار و ذلک لمکان قطع حکمه بالخاص و لا یجوز قیاس احد التخصیصین بالآخر لانک قد عرفت ان دلالهٔ دلیل التخصیص الابتدائی علی الاستمرار باق علی حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصیص فی الاثناء فان دلیله لا یعم ما بعد زمان حکم الخاص علی حدهٔ و ان کان یعمه مع اتصاله بما قبله بان لا یکون فی البین تخصیص اصلا]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۰ و ۲۸۹.

[۱۳۰] (۱)- مثل ما اذا دل الدلیل العام علی وجوب صوم کل یوم من شهر رمضان و الخاص علی حرمته فی ایام الحیض و السفر. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۱] (۲)- که به عقد، متصل است.

[۱۳۲] (۳)- طبعا اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نیست بلکه با یکدیگر فاصله دارند.

[۱۳۳] (۴)- و در فرض مسئله.

[۱۳۴] (۵)- زیرا عام، قصوری ندارد.

[۱۳۵] (۱)- مثل ما اذا دل الدلیل العام علی وجوب الوفاء بالعقد مطلقا حتی فی الحیوان و الخاص علی ثبوت الخیار ثلاثهٔ ایام للمشتری فیه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۶] (۲)- ای لما مر آنفا فی القسم الاول من قوله لعدم دلالهٔ للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حدّهٔ فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۵/ ۲۱۹.

[۱۳۷] (۳)- در استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، امری ضروری است.

[۱۳۸] (۴)- که زمان در دلیل عام، دارای عنوان« ظرفیت» و در خاص، دارای عنوان« فردیت» است.

[۱۳۹] (۱)- که« زمان» در دلیل عام، دارای عنوان« فردیت» و در خاص دارای عنوان« ظرفیت» است.

[۱۴۰] (۲)- خلاصه کلام شیخ اعظم را در پاورقی صفحه ۵۶ نقل کردیم.

[۱۴۱] (۳)- به خلاف ما که هم دلیل عام را ملاحظه کردیم و هم خاص را و گفتیم: مسئله، دارای چهار- بلکه پنج- صورت است.

[۱۴۲] (۱)- و ان کان ربما یظهر من بعض کتب اللغهٔ تفسیره بخصوص التسویهٔ لکن الظاهر انه لبیان المستعمل فیه لا- المعنی الحقیقی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۱.

[۱۴۳] (۲)- معطوف علی« انه» یعنی: و مضافا الی تعارف استعماله و هذا اشارهٔ الی الامر الثانی، و محصله استعمال لفظ الشک فی روایات الشک فی عدد الرکعات و اخبار قاعدهٔ التجاوز بل و بعض الاصول العملیهٔ، حیث ان المراد بالشک فیها خلاف الیقین و تحقیقه موکول الی محله من الفقه. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۱۴.

[۱۴۴] (۳)- در« مجمع البحرین» چنین آمده: الشک الارتیاب و هو خلاف الیقین و یستعمل فعله لازما و متعدیا. کذا نقل عن ائمهٔ اللغهٔ. فقولهم: خلاف الیقین، یشتمل التردد بین الشیئین سواء استوی طرفاه ام رجح احدهما علی الآخر. ر. ک: مجمع البحرین ۵/ ۲۷۶.

[۱۴۵] (۱)- متعلق بقوله:« دل» و المراد ب« عموم النفی» نفی وجوب الوضوء فی کلتا صورتی الظن بالخلاف- ای بحصول النوم- و عدمه، و ضمیرا« له» فی کلا الموضعین راجعان الی الظن. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۱۷.

[۱۴۶] (۲)- عطف علی فاعل« دل» و المعنی هکذا حیث دل قوله(ع)« لا- حتی یستیقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفی لصورة الافادة و دل قوله(ع) بعده و لا ینقض الیقین بالشک ان الحکم فی المغیی اعنی فی قوله« لا» هو مطلقا عدم نقض الیقین بالشک ای و لو حصل الظن بالخلاف حتی یستیقن انه قد نام.

ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۲۲.

[۱۴۷] (۱)- ممکن است کسی بگوید: حکم« وهم» به طریق اولی برای ما مشخص است لکن باید حکم« مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جمله دوم، قرینه بر این است که مراد از شک در جمله اول، همان عدم الیقین است.

[۱۴۸] (۲)- اینکه زراره می‌گوید« الرجل ینام»، یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی‌برد؟

خیر! بلکه به قرینه« الخفقة و الخفقتان» می‌گوئیم: مراد، این است که او مشرف به خواب می‌شود و مقدمه خوابش فراهم می‌گردد.

[۱۴۹] (۱)- لا حاجة الی ترک الاستفصال فی استظهار الاطلاق بل صراحة قوله علیه السلام:« حتی یستیقن» فی التحدید و کون غایة وجوب اعادة الوضوء هی الاستیقان بالنوم کافیة فی ارادة خلاف الیقین من الشک و مغنیة عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترک الاستفصال. کما ان الشیخ(قده) لم یتمسک بهذا الاطلاق حیث قال:« و منها قوله علیه السلام: حتی یستیقن فانه جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجیء امر بیّن منه». ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۱۶.

[۱۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۵۱] (۲)- نه از باب« ظن».

[۱۵۲] (۱)- یعنی: اجماع،« مدرکی» نباشد- نگارنده.

[۱۵۳] (۱)- روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

[۱۵۴] (۲)- به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

[۱۵۵] (۱)- و ملخصه ان قیام الدلیل علی الغاء الظن او عدم قیام الدلیل علی اعتباره و کونه مشکوک الاعتبار لا یخرج الظن عن کونه ظنا لاستحالة انقلاب الشیء عما هو علیه بالضرورة فاذا فرض کون الظاهر من الشک فی الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لا معنی للقول بدلالة الاخبار علی الاخذ بالحالة السابقة فی صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح کی یترتب علیه حکمه فلا بدّ من الانتهاء الی سائر الاصول ان کان فی البین اصل او العمل بنفس الظن علی سبیل الاحتیاط لا علی وجه التدین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۲.

[۱۵۶] (۲)- لعله اشارة الی منع صدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عن الیقین السابق بالظن المشکوک الاعتبار اذ لا بد فی صدقه من اتحاد متعلق الیقین و الشک حتی یکون الشک فی بقاء نفس ما کان علی یقین منه، و من المعلوم ان الشک هنا لم یتعلق بالمتیقن السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجیة الظن، فرفع الید عن الیقین ح نقض للیقین بالظن لا بالشک.« و الحاصل»: ان المشکوک هو الحجیة، و هی غیر المتیقن السابق، فلم یتحد متعلقا الیقین و الشک، فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۲۰.

[۱۵۷] (۱)- یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

[۱۵۸] (۲)- یا سائر اصول عملیه.

[۱۵۹] (۳)- ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعتبر للعقد الایجابی اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر« لعله» للشأن.

[۱۶۰] (۴)- الف: حیث قال الشیخ الاعظم:« و ان کان- یعنی الظن غیر المعتبر- مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک، فتأمل جدا».] ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۲۳.-- ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جدا ... الخ و لکنه بعید علی الظاهر لمکان لفظة جدا فان الامر بالتأمل انما یکون اشارة الی شیء اذا لم ینضم الیه لفظة

جدا او جیدا و نحوهما. ر. ک:

عنایة الاصول ۵/ ۲۲۵.

[۱۶۱] (۱)- صفحه ۲/ ۲۹۲.

[۱۶۲] (۲)- لازم به ذکر است که اگر اماره معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی‌کند.

[۱۶۳] (۱)- و للمصنف فی الحاشیة اشکال آخر علی هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشکال الاخصیة، قال فیها:« مع أنّه اخص من المدعی، فان المستصحب لیس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما یکون هو الوجود، و لیس هو من احدی المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان کان بالعرض ...».

ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۳۲.

[۱۶۴] (۱)- که موضوعشان مختلف است.

[۱۶۵] (۲)- مانند:« زید قائم» و« زید عادل».

[۱۶۶] (۳)- المستدل شیخنا الاعظم« ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم یعلم تحققه لا- حقا فاذا ارید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا لیس ابقاء لنفس ذلک العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجدید کان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة اخری ... الخ، و اعترضه جماعة من تلامذته بما اشار الیه المصنف« ره» من ان المراد بالابقاء ان کان هو البقاء الحقیقی تم ما ذکر اما لو کان المراد منه الابقاء التعبدی ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۲۶.

[۱۶۷] (۱)- و معروض دیگری مقوم تشخص آن عرض شود.

[۱۶۸] (۲)- استحاله انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر.

[۱۶۹] (۳)- تعبد به‌معنای ترتیب اثر.

[۱۷۰] (۱)- الف: سه معیار مذکور هم معمولا با یکدیگر اختلاف دارند.

ب: فعلا در مقام ثبوت بحث می‌کنیم.

[۱۷۱] (۲)-« زیرا در نظر دقیق عقلی لا- بد جهت شک یا احتمال فقدان شرط یا وجود مانع است و همه آن‌ها از نظر عقل در موضوع مدخلیت دارند و لا بد موضوع در حال شک، غیر آن موضوع است در حال یقین و الا اگر به جمیع شرائط و موانع، همان موضوع باشد لا بد شک، محقق نمی‌شود و بنابراین، استصحاب، موقوف و منحصر می‌شود به موضوعات خارجیه، مانند حیات و عدالت زید زیرا در آن‌ها موضوع به حسب نظر دقیق عقلی هم واحد است و او زید است در حال یقین و شک». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۲] (۱)-« ... به خلاف اینکه معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشد که در احکام شرعیه مثل وجوب صلات جمعه بر مکلفین به حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله(الخ) و حضور و غیبت امام از حالات و صفات موضوع است که در لسان دلیل شرط موضوع نشده و کذلک به حسب عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحد است و استصحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظه لسان دلیل در معیار بودن در باب استصحاب(اوسع) می‌باشند از نظر عقل و کذلک نظر عرف از ملاحظه لسان دلیل هم(اوسع) می‌باشد زیرا ...». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۳] (۱)- چون بین قضیتین، تغایری نیست.

[۱۷۴] (۱)-« نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.

[۱۷۵] (۲)- یعنی: لا تنقض الیقین بالشک.

[۱۷۶] (۱)- تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می‌کنیم.

[۱۷۷] (۲)- یا مقارن ارتفاع وجوب.

[۱۷۸] (۳)- استحباب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی‌شود استحباب و وجوب- هر دو- در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استحباب، موجود بوده و ... ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۳۷۶.

[۱۷۹] (۱)- وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.

[۱۸۰] (۲)- همان‌طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.

[۱۸۱] (۱)- البته در موردی که هم اماره معتبره داشته باشیم و هم استصحاب.

[۱۸۲] (۱)- ای تحقق الورود انما یتم« لو أخذ بدلیل الامارهٔ ...».

[۱۸۳] (۲)- بان تکون معتبرهٔ مطلقا و لو فی مورد الاستصحاب.

[۱۸۴] (۳)- ای لزوم الاخذ بدلیلها و رفض دلیله.

[۱۸۵] (۴)- ای الاخذ بدلیله.

[۱۸۶] (۵)- ای تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بدلیل اعتبار الاستصحاب . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹- ۲۹۸.

[۱۸۷] (۶)- علتش این است که« حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.

[۱۸۸] (۱)- ای الاستصحاب.

[۱۸۹] (۲)- ای اعتبار الاستصحاب مطلقا حتی مع الامارهٔ.

[۱۹۰] (۳)- ای تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بدلیل الاستصحاب.

[۱۹۱] (۴)- ای لو لا تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بالاستصحاب.

[۱۹۲] (۵)- ای للاستصحاب مع الامارهٔ.

[۱۹۳] (۶)- من ان مجرد الدلیل الغیر العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه یخرجه حقیقهٔ عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقض بالشک فانه لا یکون مع وجود الدلیل العلمی المعتبر نقضا بالشک بل نقضا بالدلیل مع الشک فصیرورهٔ المورد فردا تحقیقا للنقض موقوف علی الغاء الامارهٔ فی مورد الاستصحاب و الفرض انه لا- موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف علی الالغاء فالالغاء موقوف علی نفسه و هو الدور.] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹.

[۱۹۴] (۱)- فیکون کل منهما یطرد الآخر بملاک یطرده به الآخر و هو المضادهٔ و المنافرهٔ بین ایجاب العمل علی طبق احتمال شیء و بین ایجابه علی طبق احتمال نقیضه من غیر تفاوت فی ذلک بین تفاوتهما بحسب لسان دلیلهما و عدم تفاوتهما فلو لا- ما ذکره المصنف فی وجه التقدیم من ان العمل بالامارهٔ علی خلاف الیقین السابق عمل بعموم دلیل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفهٔ دلیل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه یستلزم اما تخصیص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا یندفع اشکال المعارضهٔ بین دلیلهما، فان قلت مقتضی قوله« ع» فی بعض اخبار الباب و لکن تنقضه بیقین آخر هو النهی عن النقض بغیر الیقین و الدلیل المعتبر غیر موجب للیقین فکیف ینتقض به الیقین السابق قلت لا محالهٔ تکون الامارهٔ موجبهٔ للیقین لکن لا بالعناوین الاولیهٔ للاشیاء بل بالعناوین الطاریهٔ مثل کونه ما قام علی وجوبه او حرمته خبر العدل او قامت البینهٔ علی غصبیته او ملکیته او طهارته او نحو ذلک حیث إنّه من جهة هذه

العنـاوین علم باحکامها بلا کلام فلا یکون نقض الیقین الا بالیقین بالخلاف و لا منافات بین الشک من وجه و القطع من وجه آخر. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۰- ۲۹۹.

[۱۹۵] (۲)- الف: ظاهر العبارهٔ یقتضی ان یکون ایرادا علی القول بالحکومهٔ فی قبال الایراد الاول. یعنی:

لو قلنا بالحکومهٔ من جههٔ ان دلیل الامارهٔ ناظر الی مدلول دلیل الاستصحاب لا بد من القول بها فی صورهٔ المخالفهٔ بینهما لا فی صورهٔ الموافقهٔ« لکن» فیه انه اذا سلم نظر الدلیل علی النحو المذکور فلا وجه للاختصاص بصورهٔ المخالفهٔ لاطلاق الدلیل فی جمیع الحالات کما هو لازم القول بحجیهٔ الامارهٔ فی صورهٔ الموافقهٔ و« یمکن» ان یکون ایرادا علی القول بکون نظر الدلیل ثبوتا کافیا فی الحکومهٔ و هو فی محله الا انه لم یتعرض لتوهم ذلک فی العبارهٔ صریحا و لا لدفعه فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۳۶.

ب: هذا غیر وارد علی الحکومهٔ قطّ، او فی صورهٔ الموافقهٔ- ایضا- یکون دالا علی الغاء موضوع الاستصحاب، مثلا: اذا قام الامارهٔ علی حلّیّهٔ شـیء یکون موردا للاستصـحاب، فقد دل دلیل اعتبارها علی-- الغاء احتمال الحرمهٔ هو- ایضا- جزء موضوع الاستصـحاب لان موضوعه احتمالهـا مع احتمـال الاباحـهٔ و لعله اشـار الیه بـامره بـالفهم. مشـکینی ره. ر. ک: کفایـهٔ الاـصول محشـی به حاشـیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۵۱.

[۱۹۶] (۱)- مانند شیخ اعظم« ره».

[۱۹۷] (۲)- همان لباسـی که فرضا اول صـبح« قطعا» متنجس بوده و« فعلا» در بقاء نجاسـتش مردد هستیم لکن بینه بر طهارتش قائم شده.

[۱۹۸] (۱)- اصـلا فـان المشـکوک مع الاستصـحاب یکون من وجه و بعنوان ممـا علم حکمه و ان شـک فیه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشکوک من جمیع الجهات و لا یندفع مغالطهٔ المعارضهٔ هاهنا ایضا الا بهذا الوجه و ذلک« للزوم محذور ...».

[۱۹۹] (۲)- ای فی تقدیم سائر الاصول العملیهٔ علی الاستصحاب.

[۲۰۰] (۳)- فان العمل علی طبق اصالـهٔ الاباحهٔ فی مورد استصـحاب الحرمهٔ تخصـیص لخطاب لا تنقض الخ ضـرورهٔ ان الحکم علی خلافه مع الشک یکون نقضا له بالشک فیلزم تخصـیصه بلا مخصـص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصالهٔ الاباحهٔ فیلزم الدور فان حجیتها یتوقف علی عدم کون الاستصـحاب حجهٔ فی هذا الموضع و عدم کونه حجهٔ یتوقف علی کونها حجهٔ مخصـصهٔ له فیلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه یوجب خروجه عما هو موضوع للاحکام الاصولیهٔ و هو ما شک فیه فی حکمه من جمیع الوجوه حقیقهٔ و ان کان بهذا العنوان ای المشـکوک من جمیع الوجوه معلوما فلا یکون تخصیصا لأدلتها]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۰.

[۲۰۱] (۱)- چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.

[۲۰۲] (۲)- یعنی:« رفع ما لا یعلمون».

[۲۰۳] (۱)- که بعضی به آن قائل شده‌اند.

[۲۰۴] (۲)- کما اینکه بعضی چنان احتمالی داده‌اند.

[۲۰۵] (۱)- کمـا لو علم بوجوب الانفـاق علی والـده و بوجوب الصدقـهٔ علی الفقیر بـدرهم ثم شـک فی بقـاء الوجوبین فی زمان لا یتمکن الا من درهم واحد فانه یستصحب وجوب الامرین معا و یتخیر بینهما ان لم یکن اهم و الا تعین علیه« فان قلت» یعلم بعدم فعلیهٔ احدهما فکیف یجری الاستصحاب فیهما« قلت»:

العلم المذکور لا یمنع فی المقام لان عدم الفعلیهٔ المعلوم انما هو لقصور فی المکلف لا التکلیف و مثله لا ینافی العلم بالوجوب فضـلا عن استصـحابه« فان قلت»: لا یترتب الاثر علی کل منهما لعدم القدرهٔ فلا یجری الاستصحاب الا فی احدهما و یترتب علی ذلک ان لو کان احدهما اهم لم یتعین جریان الاستصحاب فیه لیلزم بعینه« قلت»: یکفی فی الاثر العملی کونه تخییریا.

[۲۰۶] (۲)- فیتخیر بینهما ان لم یکن احـد المستصـحبین اهم و الا فیتعین الاخذ بالاهم و لا مجال لتوهم انه لا یکاد یکون هناک اهم لاجل ان ایجابهما انما یکون من باب واحد و هو استصـحابهما من دون مزیهٔ فی احدهما اصلا کما لا یخفی و ذلک لان الاستصحاب انما یتبع المستصـحب فکما یثبت به الوجوب و الاستصـحاب یثبت به کل مرتبهٔ منهما فتستصـحب فلا تغفل.« منه قدس سـره»] ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۱- ۵۴۰.

[۲۰۷] (۱)- احتمال می‌دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون اینکه علم به خلاف داشته باشیم.

[۲۰۸] (۲)- فعلا قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می‌توانیم، اتیان نمائیم.

[۲۰۹] (۳)- پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلا حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

[۲۱۰] (۴) برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایهٔ جلد دوم صفحه ۴۷۳- ۴۲۱ رجوع نماید.

[۲۱۱] (۱)- و من آثار نجاسهٔ الثوب نجاسهٔ الارض الواقع هو علیها و رفع طهارتها فاستصـحاب طهارهٔ الارض نقض للیقین بنجاسهٔ الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا یلزم منه نقض الیقین بطهارهٔ الارض بالشک بل بالیقین بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحکوم شرعا بنجاستها علیها. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۱.

[۲۱۲] (۲)- در باب تعادل و تراجیـح که مسأله تعارض بین امارتین یا خبرین را مطرح می‌کننـد، یکی از علل و عوامل تعارض، علم اجمـالی به کـذب« احـد الخبرین» است که فرض کنیـد، مفادشان هم با یکـدیگر-- منافات نـدارد لکن یقین داریم، یکی از خبرین، کذب است لذا علم اجمالی مذکور، موجب تعارض می‌شود.

[۲۱۳] (۱)- و امـا اذا کـان من الآثـار العقلیـهٔ لمستصـحب الآخر کتسبب بقـاء الکلی عن الشک فی حـدوث الفرد الباقی فلا یکون المسبب و هو بقـاء الکلی من لوازم وجود الفرد شـرعا بل من لوازمه العقلیـهٔ فلا یکون استصـحابه حاکما علی استصـحاب الکلی کما تقدم تفصیله فی التنبیه الثالث. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۸۳.

[۲۱۴] (۱)- که« سببیت و مسببیت» در آن، مطرح نیست.

[۲۱۵] (۱)- در صفحه ۹۰ مشروحا بیان کردیم.

[۲۱۶] (۲)- البته مشروط بر اینکه« سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

[۲۱۷] (۱)- ای: السببی.

[۲۱۸] (۲)- اما بالمعارضهٔ او باصل مقدم علیه او بان لا اصل اصلا فی طرف السبب ینقح موضوع الحکم فی طرف المسبب.

[۲۱۹] (۳)- و من الموارد التی یجری فیه استصـحاب المسـبب هو مـا اذا لم یکن الاصل فی طرف السـبب مزیلا للشک فی المسـبب کما لو شک فی اللباس انه من الحیوان المأکول اللحم او من غیره و صار هذا الشک سببا للشک فی صحهٔ الصلاهٔ فیه فان اجراء اصالهٔ الحل فی الحیوان المتخـذ منه اللباس مضافا الی معارضـتها باصالهٔ عدم کونه مأخوذا من مأکول اللحم لا یرفع الشک فی جواز الصـلاهٔ فیه مع ان الشک سـببی و مسـببی و الترتب شرعی ایضا فان الاصل المزبور لا یثبت کون الحیوان المتخذ منه اللباس من النوع المأکول اللحم غـایته اثبـات حلیـهٔ اکله و مجرد ذلک لا یکفی فی جواز الصـلاهٔ فیه و من الموارد التی لا اصل فی طرف السـبب اصـلا کما اذا ورد اکرم العلمـاء و کـان زیـد عالمـا محکومـا بوجوب الاکرام ثم انقضـی عنه المبـدأ ای العلم و شـککنا فی وجوب اکرامه من جههٔ الشـک فی مفهوم المشـتق فی انه حقیقـهٔ فی خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضـی عنه المبـدأ فلا اصل فی طرف السـبب ای المسألهٔ الاصولیهٔ فیجری استصـحاب وجوب الاکرام فی طرف المسـبب و قد تعرض له المصنف فی مسألهٔ المشتق فراجع . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۰] (۴)- مثلا یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

[۲۲۱] (۱)- مضافا الی ان ظهور النهی فی العموم للیقین و الشک فی طرفی الشبههٔ المقرونهٔ بالعلم الاجمالی اقوی من ظهور الذیل فی

العموم للیقین بانتقاض الحالة السابقة فی احدهما اجمالا لوقوع الجنس فی سیاق النهی الوارد فی مقام الکبری بخلاف الذیل بل قد یقال بعدم ظهور الذیل فی العموم اصلا لعدم لفظ موضوع للعموم فیه و عدم کونه فی مقام البیان من هذه الجهة و لو سلم کونه فی مقام البیان فشمول الصدر للیقین و الشک فی الطرفین یصلح قرینة علی عدم ارادة الیقین بالانتفاض اجمالا بینهما من المطلق الذی هو لفظ الیقین فی الذیل. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۲] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۲.

[۲۲۳] (۱)- اما الاول فواضح و اما الثانی فلعدم قیام دلیل علی وجوب الالتزام اصلا و علی تقدیر وجوبه- ایضا- فلا محذور فیه کما تقدم تفصیل ذلک فی دوران الامر بین المحذورین، فراجع. مشکینی« ره». ر. ک: شرح کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۵۸.

[۲۲۴] (۲)- کما لو توضأ بمائع مردد بین البول و الماء غفلة فیستصحب بقاء الحدث و طهارة الاعضاء و العلم الاجمالی بزوال احدهما لیس مانعا اذ الواحد المردد بین الحدث و طهارة البدن لیس له حکم شرعی کی یصیر مانعا عن العمل بالاستصحابین و لا یلزم من الحکم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفة عملیة لخطاب شرعی. ر. ک: کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۵] (۱)- درباره جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی.

[۲۲۶] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایة، جلد چهارم، صفحه ۱۲۱ مراجعه نمائید.

[۲۲۷] (۱)- ای: و مما تقدم من ان المانع من جریان الاستصحاب هی المخالفة العملیة دون الالتزامیة ظهر ... الخ، و هذا اشارة الی صورة عرضیة الشکین و العلم الاجمالی بانتفاض احد المستصحبین، و لزوم المخالفة القطعیة العملیة من جریان الاستصحاب فیهما، و المخالفة الاحتمالیة من جریانه فی بعضها. و محصل ما افاده فی حکمها: عدم جریان الاستصحاب لا فی جمیع الاطراف، للقطع بالمخالفة، و لا فی بعضها لاحتمال المخالفة و کلاهما محذور عقلی مع فرض العلم بفعلیة التکلیف علی کل تقدیر کما تقدم تفصیل ذلک فی مباحث العلم الاجمالی من مباحث القطع و فی اوائل الاشتغال. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۸۰۱.

[۲۲۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۴.

[۲۲۹] (۱)- لم یظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل فی جریانها، فلعل المراد صحة جریانها حال الاشتغال. فتأمل.

[۲۳۰] (۲)- اعطاء هذه الکلیة غیر ظاهر لان بعض القواعد الموضوعیة یقدم علیها الاستصحاب، کقاعدة الحریة و قاعدة الطهارة الا ان یکون المراد ما یکون نسبة دلیله الی دلیل الاستصحاب نسبة دلیل القواعد الثلاث الی دلیله.

[۲۳۱] (۳)- قد لا تکون الاستصحابات مقتضیة للفساد لعدم تجاوز محل التدارک او لکون المتروک مما لا یکون ترکه مفسدا بل یترتب علیه قضائه او سجود السهو اذ مجری قاعدتی التجاوز و الفراغ اعم من ذلک بل کذا مجری اصالة الصحة فانها بمعنی التمامیة مقابل النقصان . ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۲] (۱)- هی الحکم بوجود الشیء المشکوک بعد الدخول فی غیره مما هو مرتب علیه المستفاد من صحیح زرارة: اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء و معتبر اسماعیل بن جابر: کل شیء شک فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه و ربما یقتضیه ایضا موثقة ابن ابی یعفور: انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۳] (۲)- زیرا محل آن گذشته است.

[۲۳۴] (۳)- هی عبارة عن الحکم بصحة الفعل الموجود فی ظرف الشک فی صحته المستفادة من موثق ابن مسلم عن ابی جعفر« ع» کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه، کما هو المعتضد ببناء العقلاء علی صحة ما شک فی صحته من فعل نفسه و فعل غیره و من هنا یظهر لک الوجه فی سند اصالة صحة عمل الغیر، مضافا الی ما ادعاه شیخنا الاعظم« قدس سره» من الاجماع القولی و العملی علیها

و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۵] (۴)- و هذا الاصل ایضا من الاصول الجاریهٔ فی صحهٔ عمل الغیر فی قبال صحهٔ عمل النفس بترتیب-- آثار صحهٔ الشیء لا فساده، و القدر المتیقن منه جریانه بعد احراز امرین، احدهما: اهلیهٔ الفاعل لصدور الفعل الصحیح منه، و ثانیهما: قابلیهٔ المورد .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۸۰۴.

[۲۳۶] (۱)- مانند:« اکرم العلماء» و« لا تکرم العلماء من النحویین».

[۲۳۷] (۲)- هی الحکم بملکیهٔ شیء لمن کان مسلطا علیه و متصرفا فیه لدی الشک فی الملکیهٔ. فللقاعدهٔ موضوع و محمول موضوعها الاستیلاء الخارجی و التسلط العرفی علی ما یشک فی کونه ملکا واقعا، و محمولها الحکم بالملکیهٔ و ترتیب آثارها شرعا، فاذا وجدنا زیدا مستولیا علی عباءهٔ یلبسها و یتصرف فیها حکمنا بان تلک العباءهٔ ملکه و جاز شرائها منه و التصرف فیها باذنه. ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۱۵.

[۲۳۸] (۳)- در صفحه ۸۶ مشروحا بیان کردیم.

[۲۳۹] (۱)- ای القرعهٔ« بغیر الاحکام اجماعا» حتی قیل بان الظاهر عدم امکان اجتماع الاستصحاب معها کی یحصل التعارض لان التعبد بالقرعهٔ انما هو فی مورد اشتباه موضوع التکلیف و تردده بین الامور المتباینهٔ و لا محل لها فی الشبهات البدویهٔ فانه لیس فیها الا الاحتمالین و القرعهٔ بین الاحتمالین خارج عن مورد التعبد بالقرعهٔ فموارد الاستصحاب و کذا البراءهٔ خارجهٔ عن عموم اخبار القرعهٔ بخلاف الاستصحاب حیث إنّه عام للاحکام ایضا فالنسبهٔ ح لم یمکن ان یلاحظ فکیف یتصور التقدیم فدفعه بقوله:« لا- یوجب الخصوصیهٔ ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۸.

[۲۴۰] (۱)- حیث إنّه لا معنی لملاحظهٔ النسبهٔ بینهما بعد التخصیص بالاجماع بل لا بد من ملاحظتها قبله و النسبهٔ قبل ذلک بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب فی نفسها اخص منها کالخاص الذی یقتضی خروج الشبهات الحکمیهٔ عن تحت اخبار القرعهٔ و اما ما تقرر فی باب التعارض من لزوم تقدیم الخاص فی تعارض الازید من الدلیلین و ان اوجب انقلاب النسبهٔ فانما هو فیما اذا لم یکن معارض العام خاصا آخر یقتضی تخصیص العام کما اذا کان هناک ادلهٔ ثلاثهٔ متعارضهٔ کانت النسبهٔ بین دلیلین منها عموما من وجه مع کون الثالث اخص من احدهما فانه ح یقدم الخاص و ان اوجب تقدیمه انقلاب النسبهٔ لا فی مثل المقام. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۸.

[۲۴۱] (۲)- کتخصیص دلیله بادلهٔ البناء علی الاکثر فی الرکعتین الاخیرتین اذ الاستصحاب یقتضی البناء علی الاقل لکن تلک الادلهٔ خصصته و لذا لا یجوز البناء فیهما علی الاقل فتأمل. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۷/ ۸۱۳.

[۲۴۲] (۱)- نسبت به دلیل مخصص اول.

[۲۴۳] (۱)- الف: هذا ایراد علی ما ذکر اولا من تخصیص دلیلها بدلیله لا اخیرا و الا فبعد اجمال المراد بکثرهٔ التخصیص لا مجال للورود او الحکومهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۹.

ب: ... و کیف کان فتوضیح الاشکال: ان القرعهٔ علی ما یظهر من بعض الروایات تکون من الامارات کقوله« ع» فی خبر محمد بن حکیم:« کلما حکم اللّه به فلیس بمخطئ» و قوله« ص» فیما رواه ابو بصیر عن ابی جعفر« ع»:« لیس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الی اللّه الا خرج سهم المحق» لظهورهما فی اصابهٔ القرعهٔ بالواقع و من المعلوم ان ما جعله الشارع حجهٔ بلحاظ کشفه عن الواقع یکون امارهٔ و قد ثبت ان الامارهٔ رافعهٔ للشک الذی هو موضوع الاصول التی منها الاستصحاب و علیه فلا وجه لتقدیمه علی القرعهٔ بما تقدم من تخصیص دلیلها بدلیله. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۷/ ۸۱۳.

[۲۴۴] (۱)- ای: لا یکون الامر هاهنا دائرا بین التخصیص بلا وجه غیر دائر و التخصص.

[۲۴۵] (۲)- و الحاصل ان المأخوذ فی موضوع کل من القرعهٔ و الاستصحاب هو الشک و الجهل و الشبههٔ و عدم العلم فان کان المراد بهذه العناوین هو الجهل بالواقع خاصهٔ بحیث لا یکفی فی ازالتها بیان الحکم الظاهری فلا ریب ان ذلک لا یختص باحدهما و ان کان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فکذلک ایضا فاعتبار الجهل بالمعنی الاعم فی موضوع احدهما دون الآخر تحکم(ف) حینئذ لا بأس ...] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۶] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۷] (۴)- توضیح اشکال و جواب مذکور، مربوط به افاضات استاد معظم« مدظله» نیست بلکه« نگارنده» از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی- صفحه ۲/ ۲۹۷- استفاده نموده.

[۲۴۸] (۱)- اللهم الا ان یلتزم بما اشرنا الیه آنفا بانه لا یمکن اجتماعهما فی مورد اصلا فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدویهٔ و مورد القرعهٔ هو العلم بالحکم مع تردد موضوعه بین المتباینین. ر.

ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۰.

[۲۴۹] (۱)- الظاهر ان المراد منها هو المعتبرهٔ منها فحینئذ لا یکون من عطف العام علی الخاص بل هو عطف تفسیری لعدم الفرق بین الدلیل و الامارهٔ المعتبرهٔ و ما ذکره الشیخ قده- فی الفرائد ۴۰۸- من ان ما یعتبر طریقا ان کان فی الاحکام یسمی دلیلا اجتهادیا و ان کان فی الموضوعات یسمی امارهٔ معتبرهٔ فهو اصطلاح خاص به« قده» و إلا فبناء المستعملین لهما علی ما ذکرنا و اما الفرق بینهما و بین الاصل فقد تقدم فی قاعدهٔ الید فراجع. مشکینی« ره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۷۶.

[۲۵۰] (۲)- هذا العنوان اولی من عنوان الباب بالتعادل و الترجیح ضرورهٔ انهما من عوارضه و اقسامه و من البدیهی ان للکلی هنا قطع النظر عن افراده احکاما یکون مما یتعلق به غرض الاصولی مثل ان الاصل فی المتعارضین ما ذا و اولویهٔ الجمع مهما امکن و نحو ذلک و کیف کان هو فی اللغهٔ من العرض بمعنی الاظهار و الظهور فکان کلا من الدلیلین یظهر نفسه للآخر او یظهر للآخر او من العرض الذی احدی الجهات الثلاث فی الجسم مقابل الجهتین الاخریین من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصطلاحی و العلاقهٔ المصححهٔ للاستعمال هو کون کل من المتعارضین فی عرض الآخر من حیث الدلیلیهٔ الحجیهٔ و لعله بهذا المعنی قد یطلق علی الاصول العملیهٔ انها لیست فی عرض الادلهٔ بل فی طولها فلا تعارضها و فی الاصطلاح ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۰.

[۲۵۱] (۱)- احداث الرجحان.

[۲۵۲] (۱)- مانند موافقت با کتاب اللّه، اعدلیت راوی، شهرت و ....

[۲۵۳] (۲)-« ضرب» و زدن، قابل تعدد نیست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

[۲۵۴] (۳)- قد اشرنا فی بحث الاجتماع الی الفرق بین التعارض و التزاحم(و ان التعارض) هو تنافی الدلیلین فی مرحلهٔ الجعل و التشریع علی نحو یعلم اجمالا بکذب احدهما من اصله و ان الشارع لم یجعل احدهما ابدا کما اذا قال احد الدلیلین تجب صلاهٔ الجمعهٔ و قال الآخر تحرم صلاهٔ الجمعهٔ فها هنا نعلم اجمالا بکذب احدهما بلا شبههٔ و لو فی خصوص ما اذا کانا قطعیین دلالهٔ و جههٔ لا مطلقا و الا فیحتمل صدور کلیهما جمیعا و ان یکون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقیهٔ لا لبیان الواقع(و ان التزاحم) هو تنافی الدلیلین فی مرحلهٔ الامتثال و الاتیان علی نحو لا قدرهٔ للمکلف علی رعایتهما جمیعا کما اذا قال احد الدلیلین یجب انقاذ العالم و قال الآخر یجب انقاذ الهاشمی و قد غرقا دفعهٔ واحدهٔ و لم یتمکن المکلف من انقاذهما جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲.

[۲۵۵] (۱)- استعمال ابتدائی آن، مجازی و شاید علاقه آن‌هم« مشابهت» بوده- در تنافی کأنّ یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب

می‌نماید و آن را نفی می‌کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

[۲۵۶] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۳۱.

[۲۵۷] (۱)- کما اذا قال احدها تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة و قال الثالث تستحب صلاة الجمعة او تکره او تباح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳.

[۲۵۸] (۲)- ... ثم ان المراد بالتنافی اعم من ان یکون فی المدلول المطابقی و هو واضح او التضمنی کما فی العام و الخاص المطلقین او من وجه او الالتزامی باقسامه حتی الشرعی کصحة العتق و عدم الملکیة حیث إنّه لا تنافی بین ما دل علی الاول و بین ما دل علی الثانی عقلا- لکنهما متنافیان شرعا اذ لا عتق الا فی ملك هذا فی المطابقی و اما الالتزامی فکما اذا دل الدلیل علی وجوب القصر فی اربعة فراسخ و دل دلیل علی وجوب الصوم فیها فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین القصر و الافطار شرعا و الصوم و الاتمام فالدلیل الدال علی القصر یدل علی وجوب الافطار بالالتزام الشرعی کما ان الدلیل علی الصوم دل علی وجوب الاتمام کذلک و مثل ما اذا دل الدلیل علی بطلان الصلاة بنقص جزء منها سهوا و دلیل آخر علی عدم بطلان الصلاة بزیادة هذا الجزء فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین النقص و الزیادة صحة و بطلانا و مثل ما اذا دل الدلیل علی انفعال القلیل بنجس و دل دلیل آخر علی عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بینهما انما هو بملاحظة ما دل علی عدم التفصیل بین النجاسات الواردة علی القلیل و من امثلة الالتزام العقلی ما اذا دل الدلیل علی وجوب شیء له مقدمة فانه یدل علی وجوبها بالالتزام العقلی فاذا ورد دلیل یدل علی عدم وجوبها فهو یدل علی عدم وجوب ذلک الشیء لا محالة مع فرض بقاء المقدمیة. ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۱.

[۲۵۹] (۱)- نمی‌گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

[۲۶۰] (۲)- لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

[۲۶۱] (۳)- البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نماز جمعه، مستلزم امر محالی نمی‌بود.

[۲۶۲] (۱)- هذا تعریض بشیخنا الاعظم« ره» حیث یظهر من عبارته فی الرسالة اعتبار تقدم المحکوم فی تحقق الحکومة لانه لا بد ان یکون متفرعا علیه و ناظرا الیه بحیث لو لا- المحکوم کان الحاکم لاغیا فاورد علیه المصنف« ره» بانه لا یعتبر فیه ذلک بل یجوز ان یکون المحکوم متأخرا و استشهد علیه فی الحاشیة بان اظهر افراد الحکومة ما یکون بین ادلة الامارات و ادلة الاصول مع ان الاول لا تکون لاغیة لو لم تجعل الاصول الی یوم القیامة بدیهة و علیه فلا- یعتبر فی الحکومة الا سوق الدلیل بنحو یصلح للنظر الی کمیة موضوع الآخر« هذا» و لکن الظاهر ان مراد شیخنا الاعظم« ره» کون الحاکم متفرعا علی المحکوم بحیث یکون متقدما علیه رتبة لا زمانا و استشهاد المصنف« ره» علی خلافه بما ذکر مبنی علی عدم دلالة حجیة الامارات علی الغاء احتمال الخلاف تعبدا و انها علم تنزیلا لکن عرفت خلافه و انه لولاه لم یکن وجه لتقدیمهما علی الاصول و ح فالمناقشة فی معنی الحکومة تشبه أن تکون مناقشة فی الاصطلاح فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۲.

[۲۶۳] (۱)- ر. ك: شرح کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۷۸ و ۳۷۷.

[۲۶۴] (۲)- ان التعارض تنافی« مدلولی» الدلیلین ....

[۲۶۵] (۳)- که به زودی آن موارد را ذکر می‌نمائیم.

[۲۶۶] (۴)- التعارض هو تنافی« الدلیلین». او الادلة بحسب الدلالة ....

[۲۶۷] (۵)- نه مدلولین.

[۲۶۸] (۶)- نه دلالتشان.

[۲۶۹] (۱)- اشاره به رد کلام شیخ اعظم است که فرموده‌اند باید دلیل حاکم- مفسّر- بعد از دلیل محکوم و مؤخر از آن باشد لکن مصنف می‌فرمایند: فرقی ندارد که دلیل حاکم، بعد از دلیل محکوم باشد یا قبل از آن.

شاهدی بر کلام مصنف: بنا بر نظر شیخ اعظم، اماره بر اصل عملی- مانند برائت- حکومت دارد اما آیا باید اماره بعد از اصل و مؤخر از آن باشد؟ مسلما خیر!

به عبارت دیگر: لازمه فرمایش شیخ اعظم قدّس سرّه این است که باید امارات، بعد از اصول عملیه و مؤخر از آن‌ها باشند تا حکومت داشته باشند درحالی‌که چنان نیست.

[۲۷۰] (۲)- البته بنا بر تعریف شیخ اعظم هم« احکام تعارض» بین حاکم و محکوم، جاری نمی‌شود.

[۲۷۱] (۱)- معطوف علی« اذا کان» و بیان للمورد الثانی مما لا یکون فیه تمانع بین الدلیلین فی مقام الدلالة و ان کان التنافی بین نفس المدلولین ثابتا. و هذا هو التوفیق العرفی و الحکومة العرفیة بنظر المصنف لا الحکومة الاصطلاحیة المنوطة بکون احدهما ناظرا الی الآخر و شارحا له و قد ذکر لهذا التوفیق العرفی فرضین: احدهما: توفیق العرف بین الدلیلین- المتعارضین بدوا- بالتصرف فی احدهما و ثانیهما:

بالتصرف فی کلیهما و المقصود فعلا بیان الفرض الاوّل .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳.

[۲۷۲] (۲)- ای و قد یتفق التوفیق العرفی فی غیر الادلة المتکفلة لبیان احکام الموضوعات بعناوینها الاولیة مع الادلة المتکفلة لبیان احکامها بعناوینها الثانویة کما اذا اتفق ذلک بین دلیلی العنوانین الثانویین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر و قد تقدم ذلک من المصنف فی ذیل قاعدة لا ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بین لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالک بالوعة فی ملکه تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم یحفرها وقع المالک بنفسه فی الحرج الشدید و ما جعل علیکم فی الدین من حرج« و قد یتفق ذلک» بین دلیلی العنوانین الاولیین کما اذا امر بانقاذ زید العامی و امر ایضا بانقاذ عمرو العالم و قد غرقا دفعة واحدة و لم یتمکن المکلف من الجمع بین انقاذیهما جمیعا. ر. ک:

عنایة الاصول ۶/ ۷.

[۲۷۳] (۳)- که تعارض بدوی دارند.

[۲۷۴] (۱)- معطوف علی« بالتصرف فی خصوص احدهما» و بیان للفرض الثانی للتوفیق العرفی و الحکومة العرفیة و لهذا الفرض صورتان احداهما: کون مجموع الدلیلین قرینة علی التصرف فی کلیهما او ثانیتهما: کون مجموعهما قرینة علی التصرف فی احدهما المعین و المقصود فعلا بیان الصورة الاولی منهما .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۵.

[۲۷۵] (۲)- کما لو قال:« افعل» ثم قال« لا تفعل»: حیث یحمل الاول علی الاستحباب و الثانی علی نفی الالزام و لو کان المتقدم« لا تفعل» حمل علی الکراهة و حمل« افعل» علی الرخصة و لو جهل التاریخ فهما متعارضان. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۳.

[۲۷۶] (۳)- مانند: ضرر، حرج، اکراه و ....

[۲۷۷] (۴)- و همچنین در مورد حرج، اکراه و اضطرار.

[۲۷۸] (۱)- اکثریا بعضی از محشین و شارحین« کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده‌اند که« نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب« عنایة الاصول» جلب می‌نماید.

...« اقول»: لیس الاول نصا فی عذرة الانسان و لا الثانی نصا فی عذرة البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلک تحت حمل الظاهر علی النص و یکون من الجمع العرفی المقبول.« و لعل من هنا قال الشیخ» اعلی اللّه مقامه اخیرا بعد ما ذکر وجوها آخر للجمع بین الروایتین من غیر واحد من الاعلام(ما لفظه): و الاظهر ما ذکره الشیخ لو ارید التبرع بالحمل لکونه اولی من الطرح(انتهی) و مقصوده ان الجمع بینهما لو ارید به التبرع نظرا الی کونه اولی من الطرح فما ذکره الطوسی رضوان

اللّه علیه هو اظهر مما ذکره غیره و الا فلا یمکن الاستناد الی هذا الجمع و الاعتماد علیه فی مقام العمل و الفتوی فانه بلا شاهد علیه و لا دلیل کما لا یخفی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۹.

[۲۷۹] (۲)-« ثمن العذرهٔ سحت» نسبت به عذره غیر مأکول اللحم قطعی و نص است امّا نسبت به عذره مأکول اللحم ظهور دارد و عکس قضیه، چنین است که:« لا بأس ببیع العذرهٔ» نسبت به عذره مأکول اللحم دلالتش قطعی است ولی نسبت به عذره غیر مأکول اللحم ظهور دارد پس به قرینه نص هرکدام در ظهور دیگری تصرف می‌کند و می‌گوید مراد از« ثمن العذرهٔ سحت» عذره غیر مأکول اللحم است و منظور از« لا بأس ببیع العذرهٔ» عذره مأکول اللحم می‌باشد.

[۲۸۰] (۱)- معطوف علی« فیهما» و هذا اشارهٔ الی الصورهٔ الثانیهٔ من الفرض الثانی من موارد التوفیق العرفی الخارجهٔ عن باب التعارض و حاصلها: انه قد یوفق العرف بین الدلیلین بالتصرف فی احدهما المعین و ان کان اظهر من الآخر کما اذا لزم من التصرف فی الدلیل غیر الاظهر قلهٔ المورد له او عدمه کما اذا قال:« اکرم الامیر و لا تکرم الفساق» فان دلالهٔ الثانی علی معناه و ان کانت بسبب الوضع اظهر من دلالهٔ الاول علی معناه لکونه بالاطلاق لکن الدلیل الاول یقدم علیه فی مورد الاجتماع- و هو الامیر الفاسق- و یحکم بوجوب اکرامه اذ التصرف فی« اکرم الامیر» بعدم وجوب اکرام الامیر الفاسق یوجب قلهٔ افراده و اختصاص وجوب الاکرام بالامیر العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محیص ح من التصرف فی« لا تکرم الفساق» مع اظهریته و اخراج الامیر الفاسق عن دائرته ... ر. ک منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۶.

[۲۸۱] (۲)- کالعام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما مما کان احدهما اظهر فیتعین التصرف فی غیره.

ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۳.

[۲۸۲] (۳)- لا یخفی ان حق العبارهٔ حذف کلمهٔ« الآخر» او تبدیل کلمهٔ« الاظهر» بکلمهٔ« اضعف».« م».

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۲/ ۳۷۹.

[۲۸۳] (۴)- هو العالم الجلیل الشیخ عبد الحسین من تلامذهٔ المصنف« قده». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۷.

[۲۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۸۵] (۱)- ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۷.

[۲۸۶] (۲)- یعنی: خروج موضوعی داشتند و« تخصصا» از دلیلین متعارضین خارج بودند.

[۲۸۷] (۱)- نه عقلیه. زیرا از نظر شیخ اعظم و مصنف« قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه« ورود» است.

[۲۸۸] (۲)- به خلاف فرضا عامین من وجه- در مثال اکرم العلماء و لا تکرم الفساق- که بین« العلماء» و« الفساق» عموم و خصوص من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحیر است که به« اکرم العلماء» عمل نماید یا به« لا تکرم الفساق».

[۲۸۹] (۱)- ای ادلهٔ الاصول کما ذهب الیه الشیخ الانصاری« ره» فی رسالهٔ التعادل و الترجیح حیث قال قد جعل الشارع للشیء المحتمل للحیهٔ و الحرمهٔ حکما شرعیا اعنی الحل ثم حکم بان الامارهٔ الفلانیهٔ کخبر العادل الدال علی حرمهٔ العصیر حجهٔ بمعنی انه لا یعبأ باحتمال مخالفهٔ مؤداه للواقع فاحتمال حلیهٔ العصیر المخالف للامارهٔ بمنزلهٔ العدم لا یترتب علیه حکم شرعی کما یترتب علیه لو لا هذه الامارهٔ و هو ما ذکرنا من الحکم بالحلیهٔ الظاهریهٔ فمؤدی الامارات بحکم الشارع کالمعلوم لا یترتب علیها الاحکام الشرعیهٔ المجعولهٔ للمجهولات انتهی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۴.

[۲۹۰] (۲)- ما با یقین تنزیلی و تعبدی بر عدم وجوب نماز جمعه، یقین قبلی را نقض نمودیم.

[۲۹۱] (۳)- همان اماره‌ای که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست.

[۲۹۲] (۴)- یعنی: دلیل اماره، مانند« صدق العادل» تخصیص خورده بدون اینکه مخصصی داشته باشد.

[۲۹۳] (۵)- ر. ک: صفحه ۹۰.

[۲۹۴] (۱)- لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه از نظر شیخ اعظم و مصنف« ورود» است لکن مصنف« ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را« ورود» می‌دانند اما مرحوم شیخ فرموده‌اند علتش حکومت است.

[۲۹۵] (۲)- لا شک لکثیر الشک.

[۲۹۶] (۳)- حاصل و نتیجه ادله امارات« صدق العادل» می‌باشد.

[۲۹۷] (۴)- ای بشیء من الدلالات اللفظیهٔ الشارحهٔ لمعنی الکلام. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۳.

[۲۹۸] (۱)- بما هو دلیل علیه ضرورهٔ صحهٔ التعبد بالامارات و لو لم یسبق التعبد بالاصول بل و لو مع التعبد بعدمها اصلا و لو سلم النظر و الشرح لا یرتفع غائلهٔ توهم المعارضهٔ بمجرد ذلک لان النظر و التعرض المذکور ثابت لکل واحد منهما کما هو الحال فی کل متنافیین فی المدلول غایهٔ الامر فی احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقی و فی الآخر بمفهومه و لازم معناه فدلیل الامارهٔ و ان دل بمنطوقه علی عدم الاعتناء باحتمال مخالفهٔ مؤدیها و لا معنی له الا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحکام عقلا و شرعا و کل شیء حلال الخ مثلا- دل ایضا علی انتفاء غیر الحیلهٔ من الاحکام بداههٔ دلالهٔ دلیل ثبوت الشیء علی انتفاء ما ینافیه و مجرد التفاوت فی الدلالهٔ بالمطابقهٔ و الالتزام لا یوجب تقدیما تفسیرا و شرحا لعدم صیرورهٔ احدهما بالنسبهٔ الی الآخر عرفا بمنزلهٔ« اعنی» و اشباهه من کلمهٔ ای و ان المفسرتین و لا ترجیحا ایضا ما لم یورث قوهٔ و الی ما ذکرنا اشار بقوله:« و الا کانت ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۴.

[۲۹۹] (۲)- مورد اصل و استصحاب،« نماز جمعه» بود. استصحاب می‌گفت قبلا« نماز جمعه» واجب بود اکنون که در بقاء آن، مردد هستید، همان حکم را استصحاب نمائید.

[۳۰۰] (۱)- مورد اجتماع.

[۳۰۱] (۲)- اماره‌ای که می‌گفت:« نماز جمعه» واجب است.

[۳۰۲] (۳)- مورد اجتماع.

[۳۰۳] (۴)- یعنی: بل لیس مقتضی حجیهٔ الامارهٔ الا نفی الحکم الذی یقتضیه الاصل و هذا النفی عقلی لا لفظی و عقلیته انما هی لتنافی مدلولی الامارهٔ و الاصل کالحرمهٔ و الحلیهٔ.

[۳۰۴] (۵)- ای من دون دلالهٔ علی ما یقتضیه الاصل کالحلیهٔ لفظا بل الدلالهٔ عقلیهٔ کما مر آنفا]. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶.

[۳۰۵] (۱)- تعلیل لنفی الدلالهٔ اللفظیهٔ، یعنی: ان هذه الدلالهٔ لا بد ان یکون الدال علیها نفس الامارهٔ او دلیل اعتبارها و شیء منهما لا یدل علیها اذ الامارهٔ لا تدل الا علی الحکم الواقعی کحرمهٔ شرب التتن و دلیل اعتبارها- المشار الیه بقوله:« و قضیهٔ حجیتها لیست ... الخ»- لا- یدل الا- علی جعل الحکم الظاهری المماثل لمؤدی الامارهٔ و هذا مراده ب« لزوم العمل علی وفقها شرعا» و علیه فلا یدل شیء من الامارهٔ و دلیل حجیتها لفظا علی نفی ما یقتضیه الاصل و نتیجهٔ ذلک عدم حکومهٔ الامارهٔ علی الاصل. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶.

[۳۰۶] (۲)- که دال بر حجیت اماره می‌باشد.

[۳۰۷] (۳)- و غرضه من قوله« بل لیس مقتضی الخ» بیان اشتراک مفاد الامارهٔ و الاصل من جمیع الجهات و عدم التفاوت بینهما من جههٔ المطابقهٔ و الالتزام کما فی ما قبله فلا وجه لحکومهٔ دلیلها علی الاصل هذا .... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۵.

[۳۰۸] (۴)- لزوم عمل، طبق اماره،« عقلا» مستلزم این است که به اصل عمل ننمائیم و این مسئله، عنوان تفسیر و شارحیت ندارد بلکه حکم عقل است.

[۳۰۹] (۱)- جواب عما افاده الشیخ اعلی اللّه مقامه فی اواخر الاستصحاب فی وجه حکومهٔ الامارات علی الاستصحاب و قد ذکرنا هناک کلماته الشریفهٔ مفصلا« فقال» فی جملتها« ما لفظه» ففیما نحن فیه اذا قال الشارع اعمل بالبینهٔ فی نجاسهٔ ثوبک و المفروض ان الشک موجود مع قیام البینهٔ علی نجاسهٔ الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبینهٔ کالعدم فکأنه قال لا تحکم علی هذا الشک بحکمه المقرر فی قاعدهٔ الاستصحاب و افرضه کالمعدوم« انتهی» ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶۰/ ۱۵.

[۳۱۰] (۲)- مصنف قدّس سرّه در بحث قطع و ظن، این مطلب را نپذیرفتند.

[۳۱۱] (۳)- عقل می‌گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، باید طبق آن عمل نمود چنانچه مؤدای اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

[۳۱۲] (۴)- آن دو احتمال، این بود: الف: طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری جعل می‌شود. ب: حکم ظاهری جعل نمی‌شود بلکه مقتضای حجیت شرعیه، چیزی غیر از این نیست که باید« عقلا» طبق اماره عمل نمود منتها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزیت دارد و الا معذر است.

[۳۱۳] (۱)- فرض کنید اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لکن استصحاب می‌گوید چون قبلا نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شاک هستید، همان را استصحاب نمائید.

[۳۱۴] (۲)- درباره آن، شک و تردید ننمائید.

[۳۱۵] (۳)- پس اماره بر اصل، حاکم است.

[۳۱۶] (۱)- ای: بما ذکرناه من الاشکال علی الحکومهٔ التی افادها الشیخ« قده».

[۳۱۷] (۲)- لعله اشارهٔ الی المنافاهٔ بین الورود- الذی افاده فی مبحث الاستصحاب- و التوفیق العرفی الذی افاده هنا اذ التوفیق هو الجمع بین الدلیلین و الاخذ بهما و الورود هو الاخذ باحدهما و ترک الآخر بل انتفاؤه راسا الا ان یراد بالتوفیق العرفی ما ینطبق علی الورود، فتدبر]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲.

[۳۱۸] (۳)- ...« ثم ان مراد المصنف» من عدم کون مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا هو عدم دلالته لفظا کی یختلف الحال و یکون دلیل الامارهٔ حاکما علی دلیل الاصل دون العکس لا عدم دلالته عقلا فان دلالته عقلا مما لا ریب فیه« و لذا قال المصنف» و نحن ایضا قد قلنا بورود الامارات علی الاصول العملیهٔ لارتفاع موضوع الاصول ای الشک بها و لو ارتفاعا تعبدیا لا وجدانیا لبقاء الشک علی حاله غالبا حتی مع قیام الامارهٔ کما لا یخفی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶.

[۳۱۹] (۴)- لعله اشارهٔ الی وجاههٔ مبنی تتمیم الکشف فی حجیهٔ الامارات غیر العلمیهٔ بدعوی: ان ظاهر ادلهٔ حجیتها عرفا هو تتمیم طریقیتها و کشفها تعبدا حیث انها طرق عقلائیهٔ یکون الامر المتعلق بها ظاهرا فی الاخذ بها لاجل الکشف و الطریقیهٔ و هذا عبارهٔ اخری عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فیها تعبدا و علیه فیتجه کلام الشیخ« قده» فی حکومهٔ الامارات علی الاصول علی مبنی تتمیم الکشف.

او اشارهٔ الی ما فی تقریرات سیدنا الفقیه الاعظم الاصفهانی« قده» من امکان منع موضوعیهٔ الاحتمال فی الامارهٔ حتی یکون کموضوعیته فی الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صورهٔ العلم انما هو لحکم العقل بعدم تعقل جعل الامارهٔ للعالم. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲.

[۳۲۰] (۵)- یعنی: اینکه دلیل اماره، اصل را طرد می‌کند و اصل، اماره را.

[۳۲۱] (۱)- عبارت مذکور، عطف بر جمله« فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی ...»- در صفحه ۱۳۰- می‌باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما درعین‌حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آن‌ها تنافی نیست- مانند ظاهر و اظهر.

[۳۲۲] (۲)- یعنی: كعدم التعارض فی موارد الحكومة و التوفیق العرفی. و الفرق بین المقام و التوفیق العرفی هو: ان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر هناك انما یكون لجهات خارجیة كمناسبة الحكم للموضوع و قرینیة العنوان الثانوی للتصرف فی الدلیل المشتمل علی العنوان الاولی بخلافه هنا فان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر فیه انما بملاحظة حالات اللفظ من النصوصیة و الاظهریة. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۵۳.

[۳۲۳] (۳)- ای: مثل العام و الخاص و المطلق و المقید فی كون احد الدلیلین نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله:« یجب غسل الجمعة» و« ینبغی غسل الجمعة» فان الاول نص فی الوجوب و الثانی ظاهر فی الاستحباب. او« اغتسل للجمعة» و« ینبغی غسل الجمعة» فان الاول اظهر فی الوجوب من الثانی الظاهر فی الاستحباب. و قوله:« مما» بیان ل« مثلهما». ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۵۵.

[۳۲۴] (۴)- و الا اگر بخواهید از طریق« حكومت»، مطارده را رفع نمائید، هر دلیلی برای حكومت در جانب تقدم اماره بر اصل بیان كنید، ما عین آن دلیل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می‌نمائیم مثلا اگر بگوئید اماره، حكم مورد اصل را بیان می‌كند و بعد از بیان حكم، دیگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می‌گوئیم: اصل هم حكم مورد اماره را بیان می‌كند، بعد از بیان حكم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بیان كردیم.

[۳۲۵] (۵)- ر. ك: ایضاح الكفایة ۶/ ۹۰.

[۳۲۶] (۱)- ر. ك: ایضاح الكفایة ۶/ ۱۳۹.

[۳۲۷] (۲)- و همچنین حمل ظاهر بر نص.

[۳۲۸] (۳)- مطلق و مقید هم به همان كیفیت است.

[۳۲۹] (۴)- ظهور« اكرم العلماء» این است كه زید هم اكرامش واجب است.

[۳۳۰] (۵)- ... و كذا الحال فی المطلق و المقید كقوله:« ان ظاهرت فاعتق رقبة» و« ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فان الاول ظاهر فی صحة عتق مطلق الرقبة و ان كانت كافرة و الثانی نص فی اعتبار الاسلام فی صحة عتقها فیقید اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالی العرفی یرفع الحیرة و یخرج نظائر هذین الدلیلین عن موضوع التعارض الذی هو الموجب للتحیر و الموضوع فی الاخبار العلاجیة لاحكام خاصة كما سیأتی بیانها. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۵۴.

[۳۳۱] (۱)- و المصنف بقوله:« بل بملاحظة المجموع» اشار الی ان الظهور اذا انعقد و تم یجب اتباعه و لو كان ناشئا من انضمام الكلمات المتفرقات من متكلم واحد او كالواحد كالائمة« ع» بان یكون المجموع لو صدر جملة لكان له هذا الظهور عرفا و لو لم یكن لواحد منها اشعار به بل و لو كان له او لكل واحد منها دلالة علی خلافه فان بناء اهل المحاورة علی المعاملة مع التفرق و الانفصال معاملة الجمع و الاتصال فی مقام التفهیم و التفهم و یدل علی ذلك الاحتجاج بذلك لدی الاحتیاج فی مقام المخاصمة و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلالة لواحد منها و لا اشعار. ر. ك: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۶.

[۳۳۲] (۲)- متعلق ب« بملاحظة المجموع». و التصرف فی الجمیع كالتصرف فی كلا الخبرین الذین دل احدهما علی حرمة بیع العذرة و الآخر علی جوازه فانه یتصرف فی كلیهما بمناسبة الجواز و الحرمة فیحمل ما دل علی الحرمة علی عذرة الانسان و ما دل علی الجواز علی عذرة المأكول اللحم.

[۳۳۳] (۳)- متعلق ب« خصوص بعضها» و التصرف فی البعض كما یتصرف فیما دل بظاهره علی وجوب اعادة الحج علی المخالف بعد استبصاره بحمله علی الاستحباب بقرینة الاخبار الدالة علی استحباب الاعادة كقوله« ع»:« یقضی احبّ الیّ». ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۵۸- ۵۷.

[۳۳۴] (۴)- یعنی:« عام و خاص»،« مطلق و مقید» و امثال آنها.

[۳۳۵] (۱)- زیرا با وجود نص- یعنی: یحرم اکرام زید العالم- یا« العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد- اگر قرینه‌اش متصل باشد- یا چنانچه قرینه‌اش منفصل باشد اصلا حجیتی در ظهور ندارد و« العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.

[۳۳۶] (۲)- کما اینکه نسبت به« الصلاة الجمعة واجبة» و« الصلاة الجمعة محرمة» متحیر است و آن دو را متعارضین می‌داند پس بین عام و خاص- و امثال آن- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.

[۳۳۷] (۳)- یعنی:« ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».

[۳۳۸] (۴)- مصنف« ره» اشاره‌ای به محذورش ننموده‌اند.

[۳۳۹] (۱)- و حاصل الکلام ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یتعارضان الا بحسب السند فقط سواء کان کل واحد منهما قطعیا دلالة و جهة او کان کل واحد منهما ظنیا من الجهتین ایضا ای من حیث الدلالة و الجهة.

(اما فی الاول) فواضح فان الدلیلین المتنافیین اذا فرض کون الدلالة و الجهة فیهما قطعیتین علی نحو لا تقبلان الحمل و التصرف ابدا فیحصل القطع لا- محالة بکذب احدهما من اصله.(و اما فی الثانی) فلان الدلالة و الجهة فیهما و ان کانتا ظنیتین تقبلان الحمل و التصرف بارادة خلاف الظاهر فی احدهما او بصدور احدهما لا لبیان الواقع فلا یحصل العلم الاجمالی ح بکذب احدهما من اصله(و لکن لا معنی) فی هذا الفرض للتعبد بصدور کلیهما جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما اذا الاخلال ح یقع فی دلالتهما او جهتهما بمعنی انه یعلم ح ان احدهما إما قد ارید خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لبیان الواقع لتقیة او لحکمة اخری و من المعلوم ان التعبد بصدور دلیلین مجملین لخلل فی احدهما لا- محالة اما فی دلالته و اما فی جهته علی نحو لا- یمکن الانتفاع بهما مما لا معنی له فیتعارضان قهرا بحسب السند و یتنافیان فی الدرج تحت دلیل الاعتبار بلا شبهة(هذا کله) فی الدلیلین الظنیین بحسب السند کخبری الثقة.

(و اما فی الدلیلین القطعیین) بحسب السند کآیتین او روایتین متواترتین اذا تنافیا فالتعارض لا محالة یکون بحسب الدلالة او لجهة بمعنی انه یعلم ح اجمالا- بکذب احدی الدلالتین او الجهتین بلا- شبهة و اذا فرض کونهما قطعیین ایضا بحسب احدی الجهتین من الدلالة و الجهة فالتعارض لا محالة یکون فی الجهة الاخری و لا یکاد یعقل فرض الدلیلین المتنافیین قطعیین من تمام الجهات سندا و دلالة و جهة بلا کلام. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۹.

[۳۴۰] (۲)- یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخییر شویم.

[۳۴۱] (۳)- آن‌ها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می‌آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می‌داند و ....

[۳۴۲] (۱)- هذا فیما اذا کان کل واحد من الادلة الظنیة المتنافیة قطعیا دلالة و جهة.

[۳۴۳] (۲)- هذا فیما اذا کان کل واحد من الادلة الظنیة المتنافیة ظنیا من حیث الدلالة و الجهة ایضا].

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۰.

[۳۴۴] (۳)- مانند: کتاب، خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه.

[۳۴۵] (۴)- مانند: خبر واحد مجرد از قرینه.

[۳۴۶] (۵)- و امثال آن‌ها.

[۳۴۷] (۱)- مصنف« ره» در عبارت:« لا معنی للتعبد بالسند فی الکل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.

[۳۴۸] (۲)- از جهت اینکه ظهور معتبری، مطرح نیست و نمی‌توان به هر دو عمل نمود.

[۳۴۹] (۳)- مصنف« ره» در عبارت:« او لاجل انه لا معنی للتعبد بصدورها ...» به مورد دوم- فرض مذکور- اشاره دارند.

[۳۵۰] (۴)- هذا التقیید راجع الی خصوص قوله او ظنیا لا الی مجموع قوله قطعیا دلالة و جهة او ظنیا ثم ان وجه التقیید بذلک ای

بان لا یکون بینها التوفیق بالتصرف فی البعض او الکل انه لو کان بینها التوفیق کذلک لم تکن الادلهٔ متنافیهٔ ح کی یقع الکلام فی ان التعارض بینها هل هو بحسب السند او بغیره و هذا واضح. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰.

[۳۵۱] (۱)- معطوف علی« کذلک» یعنی: لم یعلم کذبه الا- باحتمال کون کل منهما کاذبا. و یمکن عطفه علی« بلا تعیین» یعنی: کان بلا تعیین و کان باحتمال کون ... الخ. کما یمکن کون الواو بمعنی« مع» و علی کل فهذه الجملهٔ مستغنی عنها فان احتمال کذب کل منهما کان مستفادا من نفس التعارض و کون الخبر الکاذب فاقدا لعلامهٔ تمیزه عن الخبر الآخر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۹.

[۳۵۲] (۲)- یعنی: دو اماره متعارض.

[۳۵۳] (۱)- مثلا نمی‌توان گفت خبر زراره، کذب است یا خبر محمد بن مسلم.

[۳۵۴] (۱)- ... فان قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجیهٔ شیء منهما فی المؤدی بقوله:« لم یکن واحد منهما بحجهٔ فی خصوص مؤداه» و معه کیف یمکن نفی الثالث باحدهما؟ فان الخبر اذا لم یکن حجهٔ فی مدلوله المطابقی لاجل التعارض لم یکن حجهٔ فی المدلول الالتزامی لکونه متفرعا علیه و تابعا له.

قلت: التفکیک فی الحجیهٔ بین المدلول المطابقی و الالتزامی امر ممکن و ذلک لان عدم حجیهٔ المبهم و المردد من جههٔ عدم ترتب الغرض المترقب من الحجهٔ علیه- و هو الحرکهٔ علی طبقها- لا ینافی حجیهٔ هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحجهٔ علیه من جههٔ اخری فدلیل اعتبار الخبر کما یدل علی حجیهٔ المدلول المطابقی کذلک یدل علی حجیهٔ لوازمه البینهٔ و من المعلوم استلزام الاخبار عن الوجوب للاخبار عن عدم اباحته فاذا سقطت حجیهٔ حکایته عن الوجوب بالتعارض لم یسقط اعتبار حکایته عن عدم الاباحهٔ و سیأتی فی التعلیقهٔ تحقیق المسألهٔ فلاحظها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۷۰.

[۳۵۵] (۲)- یا قطعا مکروه نیست.

[۳۵۶] (۳)- که می‌دانیم حجّت است ولی بعینه برای ما مشخص نیست.

[۳۵۷] (۱)- یعنی: عدم حجیت روایتین متعارضین در مدلول مطابقی و حجیت یکی از آن دو- لا علی التعیین- بر نفی ثالث.

[۳۵۸] (۲)- نه اینکه در عمل به قول عادل مصلحتی وجود دارد.

[۳۵۹] (۱)- التی یقول بها المعتزلهٔ و هو ان قیام الامارهٔ علی وجوب شیء او حرمته سبب لحدوث مصلحهٔ او مفسدهٔ فی المؤدی غالبهٔ علی ما هو علیه تقتضی وجوب المؤدی او حرمته فیکون حال قیام الامارهٔ علی الشیء حال تعلق النذر به. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۸.

[۳۶۰] (۲)- ای: فی الامارات.

[۳۶۱] (۳)- ای: فی خصوص ما لم یعلم کذبه.

[۳۶۲] (۴)- دو اماره متعارض.

[۳۶۳] (۵)- مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شیء، سبب می‌شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلا اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد- گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد- همین امر، موجب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن- در ظاهر- جعل حکم کند.

[۳۶۴] (۶)- تذکر: فرض مسئله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره‌ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد یعنی: امارات که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن‌ها نداشته باشیم.

[۳۶۵] (۱)- و لو اجمالا.

[۳۶۶] (۲)- یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۳۳۷.

[۳۶۷] (۳)- مانند آیه نبأ.

[۳۶۸] (۱)- یعنی: ینظر فـان کـان احـدهما اهم یتعین الاخـذ به و ان تساویـا فان لم یکن لهما ثالث یتخیر بینهما عقلا و ان کان لهما ثالث یجب الاخـذ باحـدهما لکن هـذا بالنظر الی المـدلول المطابقی اما بالنظر الی المـدلول الالتزامی یکون کل من الضـدین مما دل الـدلیل علی وجوبه و عـدمه فیـدخلان فیمـا لو دل احـدهما علی حکم الزامی و الآـخر علی حکم غیر الزامی و سیأتی حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۱.

[۳۶۹] (۲)- ای فیمـا کـان ملاـک التنافی هو خصوص عـدم امکان الجمع بینهما عملا و اما السـببیهٔ التی یقول بها الامامیـهٔ و هی أن تکون المصـلحهٔ فی سلوک الامارهٔ و تطبیق العمل علی طبقها یتـدارک بها ما یفوت من مصـلحهٔ الواقع عنـد التخلف من دون ان یغیر الواقع عما هو علیه ففی اندراج الامارات المتعارضهٔ تحت صـغری التزاحم اشکال و قصاری ما یقال فیه ان کلا من الامارتین ح تشتمل علی مصـلحهٔ سلوکیهٔ لازمهٔ الاستیفاء فیقع التزاحم فی مقام السـلوک و لا ملازمهٔ بین سـقوط طریقیهٔ کل منهما بالنسـبهٔ الی المؤدی و بین وقوع التزاحم بینهما بالنسبهٔ الی المصلحهٔ السلوکیهٔ فلا بدّ ح من التخییر فی استیفاء احدهما و فیه نظر فان المصلحهٔ السلوکیهٔ قائمهٔ بالطریق فطریقیهٔ الطریق بمنزلهٔ الموضوع للمصلحهٔ السلوکیهٔ و الفرض سقوطهما عن الطریقیهٔ و کیف کان« لا فیما اذا کان ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۸.

[۳۷۰] (۳)- یعنی از قدر متیقن و ظاهر ادله اعتبار امارات، چشم‌پوشی نمائیم.

[۳۷۱] (۴)- مثلا بگوئیم خبرین متعارضـین- هر دو- مقتضـی حجیت دارند یعنی: با وصف تعارضـشان و با-- علم اجمالی به کذب احدهما هم، قیام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قیام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه می‌شود.

[۳۷۲] (۱)- یعنی: اگر کسی چنان ادعائی نماید.

[۳۷۳] (۲)- مؤدای دو اماره مذکور، لزوم متناقضین می‌باشد.

[۳۷۴] (۳)- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۵] (۴)- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۶] (۵)- و همچنین اگر خبرین متعارضـین، دال بر وجوب ضـدین باشـند- ماننـد یکی از دو مثال مـا- مسأله تزاحم بین واجبین مطرح می‌شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستیم.

[۳۷۷] (۱)- دال بر حکم الزامی است.

[۳۷۸] (۲)- دال بر حکم غیر الزامی است.

[۳۷۹] (۳)- تا واجب شود.

[۳۸۰] (۴)- تا حرام شود.

[۳۸۱] (۱)- استـدراک عمـا حکم به من کون التعـارض بینهما من تزاحم الواجبین فیما اذا کانا مؤدیین الی وجوب الضـدین او لزوم المتناقضـین لاـ فیما اذا کان مؤدی احـدهما حکما غیر الزامی ... الـخ ای نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا حتی فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی اذا قلنا بوجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ کالموافقهٔ العملیهٔ عینا ضرورهٔ عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد کما اذا قال احدهما یجب الامر الفلانی و قال الآخر مباح هو و لا یجب شرعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۲] (۲)- یعنی: و لو کان الحکم غیر الالزامی- کالاستحباب- مما لا اقتضاء فیه لکن الالتزام به واجب و ان کان العمل غیر واجب فیتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضـین فی المتزاحمین کالواجبین المتزاحمین لعدم امکان الموافقهٔ الالتزامیهٔ بالنسـبهٔ الی کلیهما کما لاـ یخفی« و اما» ارادهٔ الطریقیـهٔ و الموضوعیـهٔ من قوله:« مطلقا» کما قیل ففیها: انها لا تلائم الطریقیـهٔ للعلم بکـذب احـدهما المانع عن

وجوب الالتزام بمؤدی الخبرین المتعارضین فلا یتجه وجوب الالتزام بهما الا علی مبنی السببیهٔ الموجبهٔ للحکم الظاهری فی کل منهما و الالتزام به فانه بناء علی الطریقیهٔ لا حکم اصلا حتی یجب الالتزام به کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۷.

[۳۸۳] (۱)- ... لعدم تأثیر مقتضی الحکم الالزامی مع وجود المانع و هو ما یقتضی الحکم غیر الالزامی و عدم تمامیهٔ المقتضی للحکم الالزامی کاف فی عدم تحققه و فی ثبوت غیر الإلزامی و فعلیته. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۶.

[۳۸۴] (۲)- یعنی: و لو علی الطریقیهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۲.

[۳۸۵] (۳)- در سببیت هم چه بگوئید مقتضی در خبری هست که معلوم الکذب نباشد چه قول دیگر را انتخاب کنید و بگوئید، در تعارض، مقتضی در هر دو خبر وجود دارد.

[۳۸۶] (۱)- و لا- بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا- الالتزام فی الجملهٔ بحکمین متضادین فی ضدین او متناقضین کالالتزام بوجوب شیء و استحباب ضده او نقیضه او بحرمهٔ شیء و کراههٔ ضده او نقیضه الی غیر ذلک من الصور و ان امکن الالتزام بوجوب شیء و حرمهٔ ضده او نقیضه او بحرمهٔ شیء و وجوب ضده او نقیضه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۷] (۲)- الضمیر للشأن و غرضه الاشکال علی ما افاده بقوله:« نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا ... الخ» و هذا الاشکال یرجع الی وجهین:

الاول: عدم دلیل نقلی و لا- عقلی علی لزوم الموافقهٔ الالتزامیهٔ فی الاحکام الواقعیهٔ فضلا عن الاحکام الظاهریهٔ التی هی مؤدیات الامارات بناء علی السببیهٔ. و قوله:« الا انه لا دلیل نقلا ... الخ» اشارهٔ الی هذا الوجه الاول. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۸.

[۳۸۸] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۱۵.

[۳۸۹] (۱)- هذا اشارهٔ الی الوجه الثانی و حاصله: انه- بعد تسلیم وجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ حتی فی الاحکام الظاهریهٔ- لا یکون التخییر حکم المتزاحمین مطلقا کما ینسب الی الشیخ« قده» بل فی خصوص ما لم یکن احدهما معلوم الاهمیهٔ او محتملها اذ لو کان احدهما کذلک لزم الاخذ به تعیینا.« و الحاصل»:

ان مجرد وجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ لا یوجب التخییر بقول مطلق. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۹.

[۳۹۰] (۲)- الظاهر ان قوله« فی الجملهٔ» راجع الی کل من معلوم الاهمیهٔ و محتمل الاهمیهٔ« و مقصوده» ان الاهمیهٔ المعلومهٔ او المحتملهٔ فی احدهما المعین یجب أن تکون بمقدار لا یجوز الاخلال بها لا بمقدار یسیر لا یوجب استقلال العقل بالترجیح به و قد صرح بذلک فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمهٔ تصریحا« فقال» و لکن الترجیح انما یکون شدهٔ الطلب فی احدهما و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الاخلال بها فی صورهٔ المزاحمهٔ و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیهٔ فی صورهٔ الدوران« انتهی».

[۳۹۱] (۳)- لم یفصل هو شیئا فی مسألهٔ الضد اصلا بل لم یتعرض حال الترجیح بمعلوم الاهمیهٔ او محتملها ابدا لا بنحو التفصیل و لا بنحو الاجمال و انما اشار الیه فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمهٔ کما اشیر آنفا فلا تشتبه . ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۳۰.

[۳۹۲] (۱)- و لعله اشارهٔ الی ان الحکم الغیر الالزامی اما یکون هو عن ضعف فی الاقتضاء کما فی الاستحباب و الکراههٔ او عن عدم الاقتضاء من اصله کما فی الاباحهٔ الشرعیهٔ« و علیه» فلا یمکن الاخذ بغیر الالزامی فی قبال الالزامی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۳۱.

[۳۹۳] (۲)- ای: و لو کان فی الآخر مقتض لغیر الالزامی.

[۳۹۴] (۳)- گفتیم: صرف‌نظر از اخبار علاجیه، قاعده اولی در متعارضین، بنا بر طریقیت امارات. تساقط-- است و بر بنا سببیت هم تفاصیل و شقوق چهارگانه وجود دارد که از صفحه ۱۶۰ به بعد بیان کردیم.

[۳۹۵] (۱)- سؤال: آیا دلیلی بر قضیّه« الجمع مهما امکن اولی من الطرح» وجود دارد؟

قد استدل علی اولویهٔ الجمع من الطرح بوجوه:

« منها» ما فی غوالی اللآلی و غیره من الاجماع علی اولویهٔ الجمع المزبور من الطرح.

« و منها»: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن لاستحالهٔ الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهیدین« قدس سرهما» و غیره.

« و منها»: ما نقله فی الرسائل بقوله:« و اخری بان دلالـهٔ اللفظ علی تمام معناه اصـلیهٔ و علی جزئه تبعیهٔ و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالهٔ تبعیهٔ و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالهٔ اصلیهٔ» ذکره العلامهٔ« قده» فی محکی النهایهٔ.

« و الکل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیهٔ الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۹۲.

[۳۹۶] (۱)- ای: بالتصرف فی احدهما او کلیهما.

[۳۹۷] (۲)- ای: کطرح احد الدلیلین فی استلزام الجمع طرحا لامارهٔ او امارتین.

[۳۹۸] (۳)- ای: اصالت الظهور.

[۳۹۹] (۴)- ای: اصالتی الظهور.

[۴۰۰] (۵)- ان قوله:« و قـد عرفت ان التعـارض بین الظهورین فیمـا کـان سـنداهما قطعیین و فی السـندین اذا کانـا ظنین»(هو بمنزلهٔ الصغری) لقوله:« و قد عرفت ان قضیهٔ التعارض انما هو سقوط المتعارضین ...

الـخ» ای: و قـد عرفت فی آخر الفصل السابق ان التعارض فی المتعارضـین یکون بین الظهورین اذا کان سـنداهما قطعیین و یکون بین السندین اذا کان السندان ظنیین کما انک قد عرفت فی اول هذا الفصل ان مقتضی القاعدهٔ الاولیهٔ فی المتعارضین هو سقوطهما جمیعا و لو فی الجملهٔ بمعنی عدم حجیهٔ شیء منهما فی خصوص مؤداه و ان کان الثالث مما ینفی بمجموعهما لا بقاء الظهورین علی الحجیهٔ بما یتصـرف فیهما او فی احدهما او بقاء السـندین علی الحجیهٔ کذلک ای: بما یتصـرف فیهما او فی احدهما بلا دلیل یساعد علیه من عقل او نقل. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۳۵.

[۴۰۱] (۶)- به تفصیلی که در صفحه ۱۳۷ بیان نمودیم.

[۴۰۲] (۱)- که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

[۴۰۳] (۱)- با وجود ورثه قریب، ورثه بعید ارث نمی‌برد.

[۴۰۴] (۱)- گفتیم مقتضای قاعده عقلیه در خبرین متعارضین« فی الجملهٔ» تساقط است.

[۴۰۵] (۲)- ای: علی عدم سقوط کلا المتعارضین.

[۴۰۶] (۳)- ای: الاخبار العلاجیهٔ التی هی ادلهٔ ثانویهٔ علی حجیهٔ احد الخبرین المتعارضین.

[۴۰۷] (۴)- مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.

[۴۰۸] (۵)- یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۴۰۹] (۱)- فرضا خبری که راوی آن« اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و ....

[۴۱۰] (۲)- بلکه مخیر باشیم.

[۴۱۱] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۹۶.

[۴۱۲] (۱)- ای: علی عدم سقوط المتعارضین و لزوم الاخذ باحدهما.

[۴۱۳] (۲)- غیر الاجمـاع ... مثـل: انهمـا دلیلاـن متعارضان لا یمکن العلم بهما و لا باحـدهما بالخصوص دون الآخر و لا اسـقاطهما فوجب التخییر. اما الاـول فلشـمول ادلـهٔ حجیـهٔ خبر الواحـد لهمـا. و امـا الثانی فلاسـتلزامهما اجتماع الضـدین کالوجوب و الحرمـهٔ او النقیضـین کالوجوب و عـدمه. و اما الثالث فلکونه ترجیحا بلا مرجح. و اما الرابع فلایجابه اسـقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم

امکان غیره .

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۰۱.

[۴۱۴] (۳)- ای: مطلق الاخبار العلاجیهٔ الواردهٔ فی احکام المتعارضین التی منها اخبار الترجیح هی علی طوائف لا خصوص الاخبار التی استدل بها لوجوب الترجیح علی طوائف کما هو ظاهر العبارهٔ فالضمیر فی قوله« و هی علی طوائف» راجع الی الاخبار بمعنی آخر اوسع مما ارید من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار فی قوله« احسنها الاخبار» خصوص الاخبار الدالهٔ علی الترجیح و المراد منها حین عود الضمیر الیها هو مطلق الاخبار العلاجیهٔ الواردهٔ فی المتعارضین فلا تغفل. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۴۲.

[۴۱۵] (۴)- اخباری است که در علاج خبرین متعارضین وارد شده.

[۴۱۶] (۱)- تذکر: نظر مصنف« ره»- به‌طوری که بعدا بیان می‌کنند- این است که: از اخبار علاجیه، وجوب ترجیح استفاده نمی‌شود یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می‌کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

[۴۱۷] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۰ صفحه ۸۷.

[۴۱۸] (۳)- الف: ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۱ صفحه ۸۷.-- ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر لیس من الاخبار الواردهٔ فی علاج المتعارضین و انما هو یؤدی جواز العمل بحدیث الاصحاب اذا کانوا ثقات حتی یری القائم فیعرضه علیه و لا یؤدی اکثر من ذلک کما لا یخفی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۴۳.

ج: دلالهٔ هذا الخبر علی التخییر- حتی لو فرض وجود المرجح فی احد المتعارضین- واضحهٔ لان موضوع الحکم بالتوسعهٔ فی حجیهٔ الخبرین المتعارضین هو مجیء الثقات باحادیث تتضمن احکاما مختلفهٔ یتعذر الاخذ بها و الحکم هو التخییر فی الاخذ بایّ منهما شاء لکن هذا التخییر الظاهری ینتهی بظهور الامام الحجهٔ« علیه السلام و عجل فرجه الشریف» فاذا ظهر« علیه السلام» ارتفع هذا الحکم الظاهری کسائر الاحکام الظاهریهٔ فانه یحکم بالواقع و ببطون القرآن. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۰۳.

[۴۱۹] (۱)- الف: ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۴۴ صفحه ۸۸.

ب: و تقریب الدلالهٔ: ان احد الخبرین ظاهر فی شرطیهٔ الاستقرار فی النافلهٔ کالفریضهٔ و الخبر الآخر ظاهر فی عدم اعتبار الاستقرار و الإجزاء فی حال السیر، فالخبران متعارضان فی حکم الاستقرار فی النافلهٔ و اجاب علیه السّلام بالتوسعهٔ و التخییر فی العمل بکل واحد منهما و هذا هو المطلوب. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۰۴.

ج: و فی الحدائق بعد قوله:« علی الارض»: فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک؟ فوقع(الخبر).

و الظاهر سؤاله عن حکم الواقعهٔ خصوصا به ملاحظه الزیادهٔ التی فی الحدائق و الظاهر ان جوابه ایضا یکون عن الحکم الواقعی کما هو کذلک فان المراد من رکعتی الفجر نافلته و یجوز اتیانها فی المحمل و علی الارض، فالمراد من قوله:« موسع علیک بأیّهٔ عملت» انک مخیر واقعا فی اتیانها فی المحمل و علی الارض و حملها علی الاخذ فی المسألهٔ الاصولیهٔ لدی تعارض الاحوال فی غایهٔ البعد فهی ایضا اجنبیهٔ عما نحن بصدده. ر. ک: الرسائل ۲/ ۴۵.

[۴۲۰] (۱)- الف: ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۴ باب ۱۳ از ابواب سجود، حدیث ۸ صفحه ۹۶۷.

ب: و دلالتها کسابقتها واضحهٔ فان احد الخبرین یدل علی مطلوبیهٔ التکبیر فی الانتقال من کل حالهٔ الی اخری فی الصلاهٔ و الآخر یدل علی عدم مطلوبیته حال النهوض اذا کبر بعد السجدهٔ الثانیهٔ فیتعارض الخبران بالسلب و الایجاب فی استحباب التکبیر عند القیام. و اجاب« ع» بالتخییر و ان مصلحهٔ التسلیم و الانقیاد لهم« علیهم السلام» تقتضی جعل التخییر و التوسعهٔ فی العمل بایهما شاء و لم یحکم« ع» بتخصیص الخبر الاول بالثانی مع ان التخصیص جمع عرفی رافع للتعارض و تتمهٔ الکلام فی التعلیقهٔ. ر.

ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۰۵.

[۴۲۱] (۲)- لم نجد غیر ما ذکر من الاخبار المتقدمهٔ آنفا ما یدل علی التخییر علی الاطلاق الا روایتین.

« احداهما» ما رواه الکلینی« رضوان اللّه علیه»(قال فی الوسائل) فی الباب المتقدم(ما لفظه) و عن علی بن ابراهیم یعنی به ان الکلینی قد روی عن علی بن ابراهیم(الی ان قال) عن سماعهٔ عن ابی عبد اللّه« ع» قال سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر باخذه و الآخر ینهاه عنه کیف یصنع قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعهٔ حتی یلقاه(ثم قال) قال الکلینی و فی روایهٔ اخری بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک.« و اخراهما»: ما رواه فی المستدرک فی الباب المتقدم عن فقه الرضا« ع» قال و النفساء تدع الصلاهٔ اکثره مثل ایام حیضها(الی ان قال) و قد روی-- ثمانیهٔ عشر یوما و روی ثلاثهٔ و عشرین یوما و بای هذه الاحادیث اخذ من باب التسلیم جاز. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۴۵.

[۴۲۲] (۱)- کخبر سماعهٔ عن ابی عبد اللّه« ع» قلت: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به و الآخر ینهانا عنه قال« ع»: لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله. قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فیه العامهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۵.

[۴۲۳] (۲)- لم أجد فیما یحضرنی ما دل علی الاحتیاط مطلقا غیر ما دل علی التوقف. نعم فی مرفوعهٔ زرارهٔ ذکر الاحتیاط بعد عدم المرجح. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۵.

[۴۲۴] (۳)- من دون تقییدها بفقد المرجح.

[۴۲۵] (۱)- معطوف علی« من اقتصر» و هذا اشارهٔ الی القول الثانی و هو الترجیح بکل مزیهٔ موجبهٔ للاقربیهٔ الی الصدور و ان لم تکن من المزایا المنصوصهٔ و لم تکن ایضا موجبهٔ للظن بالواقع فالاقوائیهٔ تکون بحسب الحجیهٔ و الاعتبار لا بحسب الکشف عن الواقع و المطابقهٔ له.

[۴۲۶] (۲)- معطوف علی« الموجبهٔ» یعنی: او المزایا المفیدهٔ للظن بالواقع و ان لم تکن موجبهٔ للاقوائیهٔ من حیث الحجیهٔ لعدم الملازمهٔ بین الاقوائیهٔ من حیث الاعتبار و الظن بمطابقهٔ المضمون للواقع فاتضح الفرق بین الصورتین و هذا اشارهٔ الی القول بالترجیح بالمزایا الموجبهٔ للظن بالواقع . ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۲۸- ۱۲۷.

[۴۲۷] (۳)- و طرح خبر مرجوح.

[۴۲۸] (۱)- مانند مرفوعه زراره- که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

[۴۲۹] (۲)- مانند مقبوله عمر بن حنظله- که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

[۴۳۰] (۱)- هکذا فی نسختی و هی طبع بغداد و لکن الظاهر ان سائر النسخ ایضا کذلک و کأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سیأتی منه سهو آخر ایضا و هو قوله و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ« و الصحیح» أن یقال و الاحتجاج بالمقبولهٔ علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن اشکال« الی ان یقال» کما هو موردها ... الخ ای مورد المقبولهٔ لا موردهما فان مورد المرفوعهٔ لیس هو مورد الحکومهٔ بلا شبههٔ« و کیف کان»« هذا جواب» یختص بالمقبولهٔ فقط دون المرفوعهٔ« و حاصله» بمزید توضیح منا ان .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۶۰.

[۴۳۱] (۲)- ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۲۷.

[۴۳۲] (۱)- ر. ک: اصول کافی ۱/ ۶۷.

[۴۳۳] (۱)- ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۲۵.

[۴۳۴] (۲)- این پاسخ مصنف، مختص به مرفوعه زراره است.

[۴۳۵] (۳)- اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامهٔ« ره» مرفوعا الی زرارهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۶.

[۴۳۶] (۱)- ... و هذه الروایهٔ یعنی بها المرفوعهٔ و ان کانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعیفهٔ السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایهٔ المذکورهٔ لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیه الکتاب المذکور من نسبهٔ صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۵۹.

[۴۳۷] (۲)- این پاسخ مصنف، مختص مقبوله عمر بن حنظله است.

[۴۳۸] (۳)- در خبرین متعارضین.

[۴۳۹] (۴)- مورد روایت، متنازعین در دین یا میراث بوده.

[۴۴۰] (۱)- غرضه من هذه العبارهٔ ابداء وجه آخر لاثبات وجوب الترجیح بالمرجحات فی مقام الفتوی کالحکومهٔ و محصله: ان الترجیح یناسب مقام الفتوی ایضا لتوقفها علی المسألهٔ الاصولیهٔ و هی حجیهٔ احد الخبرین المتعارضین اذ من المعلوم ترتب حجیته الفعلیهٔ علی الترجیح بتلک المزایا فهذه المناسبهٔ توجب اشتراک الحکومهٔ و الفتوی فی الترجیح.

[۴۴۱] (۲)- خبر« و مجرد» و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار فی اعتبار الاستفادهٔ من الخطابات هو الظهور العرفی دون المناسبات الخارجیهٔ التی لا- دخل لها فی الظهورات فانها لا- عبرهٔ بها فی الاستظهار من الخطابات. و فی المقام لا توجب المناسبهٔ المزبورهٔ ظهور الروایهٔ فی وجوب الترجیح فی المقامین و بدون الظهور لا- وجه للقول بالترجیح فی مقام الفتوی . ر. ک: منتهی الدرایهٔ: ۸/ ۱۳۵- ۱۳۴.

[۴۴۲] (۳)- که مورد آنهم حکومت بوده.

[۴۴۳] (۴)- و هو کون کل من الفتوی و الحکم مجعولا شرعیا فالمرجح لاحدهما مرجح للآخر الا ....

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۳۱.

[۴۴۴] (۱)- هذا اشارهٔ الی الوجه الرابع من الاشکالات المتعلقهٔ بوجوب الترجیح و حاصله: ان المقبولهٔ و المرفوعهٔ- بعد تسلیم ظهورهما فی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی، اما فی المرفوعهٔ فلکون موردها ذلک. و اما فی المقبولهٔ فلترتب الترجیحات فیها علی الحکمین المستندین الی الحدیثین فمنشأ الترجیح هو استنادهما الی الحدیثین فلا یمکن التفکیک ح بین الحکمین و مستندیهما فی الترجیح- لا تصلحان ایضا لتقیید اطلاقات التخییر فی زمان الغیبهٔ.

اما المرفوعهٔ- التی موردها الترجیح فی نفس الخبرین- فلما مر سابقا من ضعف سندها.

و اما المقبولهٔ فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمکن من لقاء الامام« ع» .... ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۳۶.

[۴۴۵] (۲)- ای: فی مقام الحکومهٔ و الفتوی جمیعا و قد اشرنا آنفا ان هذه العبارهٔ هی سهو من المصنف مثل قوله:« و الاحتجاج بهما ... الخ»(و الصحیح) ان یقال: و ان ابیت الا عن« ظهورها» ای عن ظهور المقبولهٔ فی کلا المقامین ... الخ فان المرفوعهٔ لیس موردها مورد الحکومهٔ بلا شبههٔ و لا ریب کی صح ان یقال و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ فتاملها جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۶۱.

[۴۴۶] (۳)- زیرا ممکن است هریک از متخاصمین چیزی را اختیار کند که طرف دیگرش آن را انتخاب ننموده و نتیجتا باز هم مخاصمه ادامه پیدا می‌کند.

[۴۴۷] (۴)- الف ... فانها لا تتوقف علی الترجیح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرین تخییرا کان یفتی بوجوب احدی الصلاتین الظهر

و الجمعة تخییرا فی عصر الغیبة. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۳.-- ب: فانه یناسبه التخییر و لا- یلائمه الارجاء. ر. ك: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۳.

[۴۴۸] (۱)- این پاسخ مصنف، مربوط به« مقبوله و مرفوعه» هست- هر دو روایت.

[۴۴۹] (۲)- دو روایت یا یک روایت؟

[۴۵۰] (۳)- یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.

[۴۵۱] (۴)- متن اخبار را اخیرا نقل کردیم.

[۴۵۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الكفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۵۳] (۵)- ر. ك: صفحه ۱۸۷.

[۴۵۴] (۱)- در صورت وجود مرجح و مزیت.

[۴۵۵] (۲)- بنا بر اینکه مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.

[۴۵۶] (۳)- ر. ك: عنایة الاصول ۶/ ۶۱.

[۴۵۷] (۱)- خبر« ان»: وجه البعد انه« علیه السلام» فی مقام بیان الوظیفة لسبق السؤال اولا- و تأیده بترك الاستفصال مع غلبة تفاضلهما و ندرة تساویهما ثانیا، فیحصل الاطمئنان- بل العلم- به اراده الاطلاق من اخبار التخییر. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۸.

[۴۵۸] (۲)- ای بحیث لو لم تكن المقبولة بنفسها ظاهرة فی الاختصاص بمورد الحكومة كما تقدم لوجب حملها علی ذلك توفیقا بینها و بین اطلاقات التخییر او وجب حملها علی ما لا ینافی الاطلاقات من الاستحباب و الحكم الندبی دون الوجوبی. ر. ك: عنایة الاصول ۶/ ۶۲.

[۴۵۹] (۳)- الظاهر انه یعنی ببعض الاصحاب السید الصدر شارح الوافیة و لكنه رحمه اللّه حمل جمیع اخبار الترجیح علی الاستحباب لا خصوص المقبولة فقط.

« قال الشیخ» اعلی اللّه مقامه فی آخر المقام الاول من مقامات التراجیح(ما لفظه): ثم إنّه یظهر من السید الصدر الشارح للوافیة الرجوع فی المتعارضین من الاخبار الی التخییر و التوقف و الاحتیاط و حمل اخبار الترجیح علی الاستحباب حیث قال بعد ایراد اشكالات علی العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا الیه من ان الاصل التوقف فی الفتوی و التخییر فی العمل ان لم یحصل من دلیل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرین للواقع یعنی احدهما المعین و ان الترجیح هو الفضل و الاولی« انتهی».

ر. ك: عنایة الاصول ۶/ ۶۳.

[۴۶۰] (۴)- جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می‌باشد.

[۴۶۱] (۱)- مع ندرة صورة التساوی.

[۴۶۲] (۲)- یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.

[۴۶۳] (۳)- هذا لدی الحقیقة جواب آخر یجری عن جمیع اخبار الترجیح بتمامها قاطبة ای: و یشهد بالحمل علی الاستحباب الاختلاف الكثیر الموجود فی نفس اخبار الترجیح علی ما تقدم و عرفت« من اقتصار المقبولة» بعد مرجحات الحكم علی الشهرة ثم موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة ثم مخالفة-- میل الحكام« و المرفوعة» قد ذكر مكان موافقة الكتاب و السنة الاعدلیة و الاوثقیة و ذكر مكان مخالفة میل الحكام موافقة الاحتیاط« و اما ما سوی المقبولة و المرفوعة» فهو بین مقتصر علی موافقة الكتاب و السنة و بین مقتصر علی موافقة الكتاب و مخالفة العامة و بین مقتصر علی مخالفة العامة فقط دون غیرها فهذا كله مما یشهد بان الترجیح بتلك الامور المذكورة هو امر راجح شرعا لا واجب متعین و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض فی الاقتصار علی بعض المرجحات دون بعض و فی تبدیل بعضها ببعض. ر. ك: عنایة الاصول ۶/ ۶۶.

[۴۶۴] (۱)- ای: و مما ذکرنا فی المرفوعهٔ و المقبولهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۵] (۲)- هذا سابع اشکالات وجوب الترجیح و مرجعه الی اجنبیهٔ بعض ما عدّ من مرجحات الخبرین المتعارضین- و من مقیدات اطلاقات التخییر- عن باب ترجیح احد المتعارضین علی الآخر. توضیحه: ...

. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۴۱.

[۴۶۶] (۳)- الف: فلا یکون هناک حجتان متعارضتان بل واحدهٔ و هی الموافقهٔ لکتاب. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

ب: لم نجد فی الاخبار الناهیهٔ عن الخبر المخالف للکتاب ما امر بطرحه علی الجدار او انه لیس بشیء. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۶۷] (۴)- نظیر حمل المتأخرین اخبار منزوحات البئر علی الاستحباب لمکان کثرهٔ اختلافها. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۸] (۱)- باب تعارض خبرین.

[۴۶۹] (۲)- یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.

[۴۷۰] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸ صفحه ۸۹.

[۴۷۱] (۴)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲ صفحه ۷۸.

[۴۷۲] (۱)- یعنی: ان الخبر المخالف للکتاب لا- مجال لجریان اصالهٔ حجیهٔ السند او اصالهٔ الظهور فیه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا- یدخل تحت دلیل حجیهٔ الصدور او الظهور.« اقول»: لازم ما ذکر عدم حجیهٔ الخبر المخالف للکتاب و لو لم یکن له معارض لکنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الکلام فی الخبرین المتعارضین بعد الفراغ عن حجیهٔ کل منهما لو لا المعارضهٔ و قد تقدم منه فی العموم و الخصوص جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه فی مبحث الخبر عدم حجیهٔ المخالف عند المعارضهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۸.

[۴۷۳] (۲)- ای: و ان ابیت عما ذکرناه لک من عدم کون اخبار الترجیح بموافقهٔ الکتاب او بمخالفهٔ العامهٔ من اخبار الباب، ای: ترجیح الحجهٔ علی الحجهٔ بل هی فی مقام تمییز الحجهٔ عن اللاحجهٔ فلا محیص عن حملها توفیقا بینها و بین اطلاقات التخییر اما علی ذلک او علی الاستحباب کما تقدم نظیره فی المقبولهٔ عنیا(حیث قال ما لفظه): بحیث لو لم یکن ظهور المقبولهٔ فی ذاک الاختصاص یعنی بمورد الحکومهٔ لوجب حملها علیه او علی ما لا ینافیها من الحمل علی الاستحباب ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۷۴] (۳)- ر. ک: بحار الانوار، ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۴۷۵] (۱)- اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهت.

[۴۷۶] (۱)- ای: ثم إنّه لو لم نوفق بین اخبار الترجیح بموافقهٔ الکتاب او بمخالفهٔ العامهٔ و بین اطلاقات التخییر بحمل اخبار الترجیح علی کونها فی مقام تمییز الحجهٔ عن اللاحجهٔ لا فی مقام ترجیح الحجهٔ علی الحجهٔ او بحملها علی الاستحباب کما اشیر آنفا بل وفقنا بینهما تبعا للمشهور بتقیید اطلاقات التخییر باخبار الترجیح لزم التقیید فی نفس اخبار الترجیح ایضا فان جملهٔ من اخبار الترجیح کما تقدم شرحها مشتملهٔ علی الترجیح بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ او بموافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ او بمخالفهٔ العامهٔ فقط فلا بدّ من تقیید اطلاقاتها بالمقبولهٔ المشتملهٔ علیها و علی مرجحات أخر ایضا بان نرفع الید عن اطلاقاتها و نرجح فی بدو الامر« بالشهرهٔ و الشذوذ» ثم« بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ و مخالفهٔ العامهٔ» ثم« بمخالفهٔ میل الحکام» علی الترتیب المذکور فی المقبولهٔ مع ان اخبار الترجیح بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ او بموافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ او بمخالفهٔ العامهٔ فقط آبیهٔ عن التقیید جدا و کیف یمکن تقیید مثل ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم یکن احدهما اشهر روایهٔ بحیث لو کان احدهما اشهر اخذنا به و لو خالف کتاب اللّه.

« اقول»: ان هذه التعبیرات الثلاثة من الزخرف و الباطل و لم اقله لیس منها فی اخبار الترجیح علی ما تقدم تفصیلها عین و لا اثر و انما هی فی الاخبار الناهیة عن الخبر المخالف للکتاب و السنة و لو لم یکن له معارض و قد عرفت الفرق بین المقامین و ان المراد من المخالف فی تلک الاخبار الناهیة هو المخالف لنص الکتاب و صریحه و ذلک للقطع بصدور کثیر من الاخبار المخالفة لظهور الکتاب و ان المراد من المخالف للکتاب فی اخبار الترجیح بقرینة وقوعه فی المقبولة بعد الترجیح بالشهرة و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا لنصه و صریحه و من المعلوم ان الترجیح بموافقة ظاهر الکتاب بمعنی الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقیید بلا کلام و لا ریب.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۷۱.

[۴۷۷] (۱)- استدراک علی قوله:« و لیس فی الاخبار ما یصلح لتقییدها» و حاصله: انه قد استدل علی تقیید اطلاق اخبار التخییر بوجوه أخر غیر ما تقدم من اخبار الترجیح. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۹۳.

[۴۷۸] (۲)- وجه اوسعیة التخییر واضح« و اما الاحوطیة»: فان ارید بالنسبة الی مقام العمل ففیه: انه لا اشکال فی کون الاحتیاط هو العمل بذی المزیة. و ان ارید بالنسبة الی مقام الافتاء بالتخییر للمقلد ففیه:

ان الاحتیاط فی الفتوی علی طبق ذی المزیة ان قلنا فی المسألة الآتیة بوجوب الافتاء فی موارد التخییر علی طبق ما اختاره او تخییره بینه و بین الافتاء بالتخییر و ان قلنا بوجوب الافتاء بالتخییر فلا یکون احتیاط فی البین لا الفتوی علی طبق ذی المزیة لاحتمال کون المورد من موارد التخییر الذی لا یجوز الافتاء فیه بالتعیین و لا الفتوی بالتخییر لاحتمال کونه من موارد الترجیح.

و یمکن ان یکون المراد من احوطیته کونه مما قام علیه الدلیل المعتبر و هو اطلاق التخییر و الترجیح لم یدل علیه دلیل معتبر بحیث یکون مقدما علیه و لکنه بعید من العبارة. مشکینی« ره» ر. ک:

کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۹۴.

[۴۷۹](۱)- اذ لو لا ذلک لا یکون صاحب المزیة ارجح فلا یکون جواز الاخذ بغیره ترجیحا للمرجوح. ر.

ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۰](۲)- الف: ر. ک: اصول کافی، جلد اول، صفحه ۸- طبع« دار الکتب الاسلامیة».

ب: فانه اشار بصدر عبارته الی مضمون المقبولة فهو مفت به و اما قوله« ره»: و لا نجد ...

الخ فلعله- بقرینة قوله: و لا نعرف- یرید به انه حیث لا یمکن العلم غالبا بثبوت هذه المرجحات یجب الرجوع الی اطلاقات التخییر و لا یجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر. ک:

حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۱](۱)- که نتیجتا باید به خبر راجح عمل نمود.

[۴۸۲](۲)- یعنی: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوی باشد پس ترجیح دادن به واسطه مرجحی که مرجحیت آن معلوم نیست ترجیح بلا مرجح و قبیح است- نه ترجیح ندادن.

[۴۸۳](۱)- بیان ل(ما هو)« و توضیح» الاشکال: ان الاضراب خلط بین الترجیح بلا مرجح و الترجح بلا مرجح اذ الاول انما یکون فی الافعال الاختیاریة و هو لا یکون الا قبیحا لا ممتنعا لان ارادة المرجوح قبیحة، و الثانی انما یکون فی الامور غیر الاختیاریة و یراد به ان ترجح احد طرفی الممکن بلا علة محال و المقام- اعنی الحکم الشرعی و هو جواز الاخذ بغیر ذی المزیة- من قبیل الاول. ر. ک:

حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۴](۲)- توضیحات متن مذکور از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تلخیص درج شده.

ر. ک: ۲/ ۳۱۲.

[۴۸۵] (۱)- مثل اینکه خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

[۴۸۶] (۲)- که مرجح آن به وجود شیء است بلا علة وجوده.

[۴۸۷] (۳)- به وسیله مکلف و عبد.

[۴۸۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۸۹] (۱)- الغیر المتعلق بغیره اذ المتعلق بغیره اذا کان ذاک تابعا صرفا کما لو نذر علی وجه یکون مورد تعارض الخبرین صحة و بطلانا او کان احدهما دالا علی ان ما له یجب فیه الخمس و الآخر علی انه لا یجب فانه یختار کلا من الخبرین و لیس للفقیر مخاصمته فی ذلک و اما عمله المتعلق بغیره علی وجه الشرکة فلا یجوز له التعیین کما لو اوقع معاملة علی وجه المعاطاة و ورد فیها خبران احدهما علی الفساد و الآخر علی الصحة فلا یجوز له اختیار احدهما بدون رضاء شریکه و کذا لو کان احدهما علی ان الحبوة للولد الاکبر سنا و الآخر علی انها للاکبر احتلاما فلا یجوز اختیار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحکم الحاکم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۹۰] (۲)- در مورد تعارض دو خبر.

[۴۹۱] (۳)- ... فلان ما اختاره المجتهد من الخبرین المتعارضین فی عمل نفسه هو حکم اللّه الظاهری بمقتضی الدلیل القائم علی التخییر بینهما شرعا فاذا افتی علی طبق ما اختاره من الخبرین فقد افتی بحکم اللّه الظاهری« و من هنا یظهر» ما فی الدلیل الثانی للمشهور من ان ایجاب مضمون احد الخبرین علی المقلد لم یقم دلیل علیه فهو تشریع ... الخ فان الدلیل القائم علیه هو نفس دلیل التخییر فانه الذی جعل-- مضمون کلا من الخبرین حکم اللّه ظاهرا و جعل المفتی فی سعة من الافتاء بمضمون ایهما شاء و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۸۱.

[۴۹۲] (۱)- ای فی المسألة الفرعیة فان الظاهر من قوله« ع» بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک هو الاخذ باحد الخبرین لکونه طریقا مثبتا للواقع و کذلک قوله فموسع علیک بأیّة عملت لا مجرد العمل بمضمونه و لا ینافی هذا الظهور اطلاق قوله« ع» فی المرفوعة فتخیر فانه لا بیان فیه بخلاف الخبرین فان فیهما بیان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۹۳] (۲)- یک روایت می‌گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید: واجب نیست.

[۴۹۴] (۳)- ... و ذلک لان الغالب فی کل واقعة وحدة حکمها الواقعی تعیینا و ندرة حکمها تخییرا کالتخییر بین القصر و الاتمام فی مواطن التخییر. و مع تعین الحکم الواقعی یکون الافتاء بالتخییر علی خلافه و هو افتراء علی الشارع فالحکم بالتخییر فی المسألة الفرعیة لا مسوغ له

و علیه فمورد التخییر هو حجیة الخبرین لان السؤال ناظر الی ذلک حیث ان التحیّر فی الحجیة نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لکان کلاهما حجة فالجواب بقولهم« علیهم السلام»:« بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» یراد به الاخذ بایهما حجة و تسلیما لامر الشارع و من المعلوم ان التخییر فی الحجیة تخییر فی المسألة الاصولیة و لیس تخییرا بین مضمونی الخبرین حتی یکون تخییرا فی المسألة الفقهیة کی یفتی المجتهد فی مثال شرب التتن بین الحرمة و الاباحة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۰۱.

[۴۹۵] (۱)- ای: فی الظهور الذی لا یحتاج الی النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذی یحتاج الی ذلک کما اذا لم یکن اللفظ الدال علی الحکم- کالجملة الاسمیة او الفعلیة الخبریة- صریحا او ظاهرا معتدّا به فی الحکم. و کذا اللفظ الدال علی موضوع الحکم کالغناء و الصعید و الآنیة من الفاظ الموضوعات المستنبطة فانه فی استظهار معانیها لا بد من مراجعة المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع الیه مع وضوح اناطة حجیة الکلام بظهوره فی المعنی و عدم اجماله. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۰۳.

[۴۹۶] (۲)- الف: زیرا مستفاد از ادله تخییر، تخییر در مسأله اصولی هست.

ب: ... فلان حکم الامام« ع» بالتخییر بین الخبرین المتعارضین حکم شرعی اصولی یشترک فیه الکل نعم یحتاج العمل به الی احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرین فاذا اخبر المفتی بتحقق الموضوع فی مورد خاص و احرز المقلد ذلک باخبار المفتی او بغیر ذلک ثم افتی المفتی ان حکمه الشرعی الاصولی هو التخییر لم یبق مانع للمقلد ان یقلد المفتی فی هذا الحکم الشرعی الاصولی و یرتبه علی موضوعه بنفسه فیختار احد الخبرین و یعمل علی طبقه و ان کان مخالفا لما اختاره المفتی من الخبرین .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۸۱.

[۴۹۷] (۳)- گرچه عده‌ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

[۴۹۸] (۱)- فیه وجوه: احدها: کونه بدویا مطلقا و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری کما سیأتی تفصیله.

ثانیها: کونه استمراریا کذلک کما هو ظاهر جماعهٔ منهم المصنف« قده».

ثالثها: کونه بدویا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریا.

رابعها: کونه استمراریا الا اذا قصد بدویّته. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۴.

[۴۹۹] (۱)-« ممکن است« مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به آن تمسک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسک به همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود- نه از جهات دیگر.

مثال: مولائی فرموده:« اعتق رقبهٔ» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را« رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون« رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ابیضیت، مختلف است آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود یا ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد». ر. ک:

ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۵۶۳.

[۵۰۰] (۲)- بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی‌توان به اصل، تمسک نمود- الاصل دلیل حیث لا دلیل- یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخییر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می‌رسد.

[۵۰۱] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۷.

[۵۰۲] (۱)- یعنی: و ان ارید بالتحیّر معنی آخر کالتحیر فی الحکم الواقعی ففیه أوّلا: انه لم یؤخذ موضوعا للتخییر فی شیء من الادلهٔ. و ثانیا: انه- بعد تسلیمه- باق ایضا بعد الاخذ باحد الخبرین ضرورهٔ انه لا یکون کاشفا قطعیا عن الحکم الواقعی حتی یرتفع به التحیر و یمتنع التشبث بالاطلاق او الاستصحاب.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۶.

[۵۰۳] (۲)- و تحیّر به‌معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخییر نیست.

[۵۰۴] (۱)- القائل هو الشیخ« قده» و نسبه الی جمهور المجتهدین. فرائد الاصول ۴۵۰. ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۴۴۶.

[۵۰۵] (۲)- الی کل مزیهٔ و ان لم یفد الاقربیهٔ الی الواقع نوعا و لا الی الصدور کما یظهر عن بعضهم کتقدیم الحاظر علی المبیح و

الناقل علی المقرر او بالعکس و لا الی کل مزیـهٔ یفیـد الاقربیهٔ الی الواقع نوعا الا اذا حصل الظن الفعلی بالواقع مطابقا للآخر کما یظهر من القمی« ره» فالمنـاط عنـده علی الظن بـالواقع فعلا مع وجوده و نوعا مع عـدمه او الی الظن الفعلی بالواقع او الصـدور کما یظهر من بعض او الی کل مزیـهٔ توجب الاقربیـهٔ الی الواقع نوعا کما هو المشـهور. ر. ک: شـرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شـیخ عبد الحسـین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۰۶] (۳)- بنا بر وجوب ترجیح.

[۵۰۷] (۴)- اقربیت به واقع.

[۵۰۸] (۵)- یعنی: آن راوی، دارای حافظه قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

[۵۰۹] (۱)- بمعنی انه اذا قیس احـدهما الی الآـخر یکون بـاب الاحتمال فیه منسـدا بمقـدار لا یکون منسـدا فی الآخر. ر. ک: شـرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۱۰] (۲)- اذ لیس المراد منه الا کون خلافهم مظنهٔ الرشد و الا فقد یکون الرشد فی وفاقهم. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۳.

[۵۱۱] (۳)- و تقریبه: ان هـذه القضـیهٔ من القضایـا الغالبـهٔ فحینئـذ یـدل علی کون القرب الی الواقع مرجحا بل الظاهر کونه دالا علی کونه هو الابعدیـهٔ عن الباطـل کمـا هو الحـال فی تعلیـل المقبولـهٔ لان غلبـهٔ الحق فی خلافهم توجب قرب الخبر المخالف الیه اذا کان المسألـهٔ ذات وجهین و اما فی غیرها فالخبر المخالف لهم من محتملات ما هو الحق غالبا، کما لا یخفی. مشـکینی« ره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۹۸.

[۵۱۲] (۴)- ان نفی الاشعار هو خلاف الانصاف جدا بل الانصاف ان جعل شیء فیه جههٔ الإراءهٔ و الطریقیهٔ حجهٔ او مرجحا فیه اشعار تـام بـان الملاـک فیه هو جهـهٔ إراءته و طریقیته و لکن لیس ذلـک بحـد یوجب القطع و الیقین کی یکون هو من بـاب تنقیـح المناط القطعی و یجوز التعـدی منه الی کـل مـا فیه جهـهٔ الإـراءهٔ و الطریقیـهٔ و ذلـک لاحتمـال دخـل خصوصـیهٔ ذلـک الشـیء فی حجیته او مرجحیته کما تقدم. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۹۳.

[۵۱۳] (۱)- اصدق، واقع را به ما نشان می‌دهد.

[۵۱۴] (۱)- که جنبه طریقیت دارند.

[۵۱۵] (۲)- کالاورعیهٔ و الافقهیهٔ و الاعدلیهٔ اذ بعد فرض تساویهما فی الصدق کیف یصـیر تلک الامور موجبهٔ للاقربیهٔ الی الواقع. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۰.

[۵۱۶] (۳)- مقصوده مما لا یحتمل الترجیـح به الا تعبدا کما سـیأتی هو الاورعیهٔ و الافقهیهٔ و لکن الظاهر ان الاورعیهٔ هی مما توجب الاقربیهٔ الی الواقع فان الورع هو الکف عن محارم اللّه و منها الکذب و الافتراء و هکذا الکف عن الشبهات فاذا کان احدهما اورع من الآخر فکلامه قهرا یکون اقرب الی الواقع و آمن من الکذب نظیر ما اذا کان احدهما اصدق من الآخر.

[۵۱۷] (۴)- و لعله اشارهٔ الی ان ما لا یحتمل الترجیـح به الا تعبـدا کالاورعیـهٔ و الافقهیـهٔ علی ما سـیأتی لیس هو من مرجحات الخبر کی یقال انه لا سـیما قـد ذکر فیها ما لا یحتمل الترجیح به الا تعبدا ... الخ و انما هو من مرجحات الحکم کما اشـیر مرارا حیث یقول« ع» فی المقبولـهٔ الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و-- اصدقهما فی الحدیث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعیهٔ و الافقهیهٔ فی الحاکم هما مما توجبان اقربیهٔ حکمه الی الواقع و ان فرض انهما مما لا یوجبان فی الخبر اقربیته الی الواقع اصلا]. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۹۴- ۹۳.

[۵۱۸] (۱)- پس مناط، قلت شک و قلت احتمال خلاف واقع است.

[۵۱۹] (۲)- لذا می‌توان به مرجحی که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر« لا ریب» باشد، تعدی نمود.

[۵۲۰] (۱)- واسطه‌ای بین امام« ع» و راویان خبر یا اصلا نبوده یعنی: مستقیما اخبار را از امام« ع» نقل می‌کردند یا قلت وسائط بوده.

[۵۲۱] (۲)- نه با دقت عقلی.

[۵۲۲] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۱۵.

[۵۲۳] (۱)- أن تکون مخالفتهم معنی اسمیا بان یقال: ان نفس المخالفهٔ- لکونها ارغاما لأنفهم- مطلوبهٔ مع الغض عن غلبهٔ ایصالها الی الواقع فهو نظیر الامر الوارد بمخالفهٔ الیهود و النصاری من مثل« ان الیهود و النصاری لا یصبغون». فی الدلالهٔ علی ان مخالفتهم امر مرغوب فیه فی نفسه. و من المعلوم انه علی هذا الوجه لا یصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ کشف المخالفهٔ ح عن مطابقهٔ الخبر المخالف لهم للواقع بل فی نفس مخالفتهم مصلحهٔ اقوی من مصلحهٔ الواقع فلو کان قولهم مطابقا للواقع کانت مصلحهٔ مخالفتهم مقدمهٔ علی مصلحهٔ الواقع. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۲۰.

[۵۲۴] (۲)- گرچه غالبا موافق واقع نباشد.

[۵۲۵] (۳)- برفرض قبول این مطلب.

[۵۲۶] (۱)- ای و مما ذکرنا فی بیان النظر بناء علی احتمال کون الرشد فی نفس مخالفتها لحسنها و کونها ارغام انفهم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۰.

[۵۲۷] (۲)- بحیث یکون صدوره للتقیهٔ و یکون الفرق بین هذا الوجه و ما قبله ان المخالفهٔ للعامهٔ علی هذا تکون من المرجحات الداخلیهٔ نظیر الشهرهٔ الروائیهٔ و علی ما قبله تکون من المرجحات المضمونیهٔ نظیر الشهرهٔ الفتوائیهٔ« و حاصل الجواب»: ان تقدیم المخالف اذا کان من جهه احتمال التقیهٔ فی الموافق فاذا کان الخبران موثوقا بصدورهما معا یحصل الوثوق بان الموافق صادر تقیهٔ و مع هذا الوثوق یسقط عن الحجیهٔ لکن عرفت ان ظاهر الروایهٔ کون کل منهما حجهٔ لو لا المعارضهٔ فهی فی مقام الترجیح بین الحجتین لا تمییز الحجهٔ عن اللاحجهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۴.

[۵۲۸] (۳)- تعلیل لقوله:« انقدح» و غرضه« قدس سره» ان الاحتمال الثالث- و هو کون التعلیل لاجل انفتاح باب التقیهٔ- متحد مع الاحتمال الثانی فی اختلال الخبر الموافق لهم من جههٔ الصدور و عدم شمول دلیل اعتبار الخبر الواحد له و کون مخالفهٔ العامهٔ- بناء علی هذا الاحتمال- من ممیزات الحجهٔ عن اللاحجهٔ کمخالفتهم بناء علی الاحتمال الثانی و هو کون مخالفتهم لغلبهٔ الحق فی الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا لا من مرجحات احدی الحجتین علی الاخری- کما هو المقصود و ظاهر الروایهٔ من حجیهٔ کل من الخبرین لو لا المعارضهٔ- حتی یستدل بها علی التعدی عنها الی غیرها مما یوجب الاقربیهٔ الی الواقع. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۲۲.

[۵۲۹] (۴)- و نیز ر. ک: ۶/ ۱۹۷.

[۵۳۰] (۵)- صدورش مختل است.

[۵۳۱] (۶)- جهت صدورش مختل است.

[۵۳۲] (۱)- لا یخفی ان المصنف« قده» بعد الفراغ عن اجوبهٔ الوجوه الثلاثهٔ المذکورهٔ- التی استدل بها علی التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ- اورد اشکالات ثلاثهٔ عامهٔ علی التعدی و جعل کل واحد منها فی الحاشیهٔ- ص/ ۲۷۳- قرینهٔ علی الاقتصار علی المرجحات المنصوصهٔ ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۲۴.

[۵۳۳] (۲)- یعنی: خبر فاقد آن مزیت.

[۵۳۴] (۳)- نه هر مرجحی.

[۵۳۵] (۴)- لکن نمی‌توان گفت مطلقا به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است، تعدی می‌شود.

[۵۳۶] (۵)- به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمائید.

[۵۳۷] (۱)- نعم لو قام الاجماع علی ان کل ما یوجب الاقربیهٔ و الاقوائیهٔ لا بد من الاخذ به فحینئذ لا بد من التعدی الی کل مزیهٔ توجبهما فی الدلیل من حیث هو دلیل و اما ما لا یکون کذلک کما اذا کان شهرهٔ فتوائیهٔ علی طبق احد الخبرین فلا لعدم ایجابها اقوائیهٔ فی الدلیل من حیث هو دلیل. اللهم الا ان یدعی الاجماع علی ان کل ما یوجب الظن او الوثوق بکون المدلول اقرب الی الواقع وجب الاخذ به فحینئذ وجب التعدی الی ما یکون کذلک و انی بذلک کله. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۰.

[۵۳۸] (۲)- مثلا نفرمودند:« کل ما اقرب الی الواقع» مرجح است.

[۵۳۹] (۳)- ابتدا که سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام« ع» طبق مقبوله عمر بن حنظله فرمودند:« الحکم ما حکم به اعدلهما ...» سپس که سائل سؤال کرد، امام« ع» فرمودند: مجمع علیه و مشهور را اخذ کن، مجددا که سائل سؤال کرد، حضرت فرمودند: ....

[۵۴۰] (۱)- الضمیر للشأن و هذا اشارهٔ الی الاشکال الثالث و محصله: ان التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ یقتضی الترجیح بکل مزیهٔ و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار علی ما یوجب احدهما کما عن الشیخ« قده» حیث إنّه لم یلتزم بهذا التعمیم و اقتصر علی ما یورث احدهما. توضیح ذلک: ان المرجحات المنصوصهٔ علی اقسام اربعهٔ:

الاول: ما یوجب الظن بالصدور کالاصدقیهٔ. الثانی: ما یوجب الظن بالاقربیهٔ الی الواقع کموافقهٔ الکتاب و هو المسمی بالمرجح المضمونی. الثالث: ما یوجب قرب ذیها الی صدوره لبیان الحکم الواقعی کمخالفهٔ العامهٔ بناء علی کون الترجیح بها لاجل صدور الموافق لهم تقیهٔ و هو المسمی بالمرجح الجهتی.

الرابع: ما یکون الترجیح به تعبدا محضا من دون ان یوجب ظنا بالصدور او المضمون او الجههٔ.

و لا یخفی ان الغاء خصوصیات هذه المرجحات للتعدی الی غیرها یقتضی التعدی عن کل مرجح منصوص الی مماثله فیتعدی من الاصدقیهٔ الی مثلها مما یوجب الظن بالصدور و من موافقهٔ الکتاب الی مثلها مما یوجب الظن بالاقربیهٔ الی الواقع و من الاورعیهٔ الی مثلها مما لا یوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع ان القائلین بالتعدی لا یلتزمون بهذا التعمیم بل یقتصرون فیه علی ما یوجب الظن بالصدور او الاقربیهٔ و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصیهٔ کل مرجح منصوص تعمیم التعدی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ/ ۲۲۶.

[۵۴۱] (۲)- درحالی که قائلین به تعدی، ملتزم به این مطلب نیستند.

[۵۴۲] (۱)- یا اینکه در مسائل اصولی، تتبع نموده و تمام جزئیات مسائل اصول، و فروع استصحاب را می‌داند و ....

[۵۴۳] (۲)- که فلان خبر از معصوم« ع» صادر شده.

[۵۴۴] (۱)- به خاطر ظن به کذب.

[۵۴۵] (۲)- چیزی که ملاک حجیت آن، ظن نوعی هست.

[۵۴۶] (۱)- اصالت الصدور.

[۵۴۷] (۲)- اصالت الظهور.

[۵۴۸] (۳)- اصالت الجهت.

[۵۴۹] (۴)- چه ظن به صدور داشته باشید چه نداشته باشید.

[۵۵۰] (۵)- و همچنین در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قید نشده- و کذا اصالت الجهت.

[۵۵۱] (۶)- لکن اصالت الظهور یا اصالت الجهت در« احدهما» مختل باشد.

[۵۵۲] (۷)- مطالب داخل گیومه، جزء متن کتاب نیست- استاد معظم توضیحا بیان نمودند.

[۵۵۳] (۱)- استدراک عما اختاره آنفا من انه علی التعدی لا وجه للاقتصار علی التعدی الی خصوص ما یوجب الظن او الاقربیهٔ بل نتعدی الی کل مزیهٔ و لو لم یکن موجبهٔ لاحدهما« و حاصل الاستدراک» انه لو کان وجه التعدی من المزایا المنصوصهٔ الی سائر

المزایا هو اندراج ذی المزیة تحت القاعدة المعروفة و هی وجوب العمل باقوی الدلیلین التی تحکم بها العقل کما تقدم فی ذیل مقتضی القاعدة الثانویة فی الخبرین المتعارضین بل ادعی الاجماع علیها کما فی کلام جماعة کما سیأتی فی بحث المرجحات الخارجیة فی الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء اللّه تعالی لوجب الاقتصار ح فی التعدی علی کل مزیة توجب قوة ذیها من حیث دلیلیته و طریقیته الی الواقع لا التعدی الی کل مزیة و لو لم تکن موجبة لذلک و ان فرض کونها موجبة لاقوائیة مضمونه ثبوتا کما فی المزایا الخارجیة کالشهرة فی الفتوی او الاولویة الظنیة و نحوهما فان مثل هذه المزایا و ان کانت هی موجبة لاقوائیة ذیها مضمونا و لکن المنساق من قاعدة اقوی الدلیلین انما هو الاقوی دلیلة و طریقیة. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۹۹.

[۵۵۴] (۲)- یعنی: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

[۵۵۵] (۳)- یعنی: اصالت الجهت در آن، مختل باشد.

[۵۵۶] (۴)- ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما یوجب الظن بکذب الآخر لا مطلقا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۹۸.

[۵۵۷] (۵)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۳۱.

[۵۵۸] (۱)- علة لقوله لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلیلیته ... الخ فلا تغفل. ر. ک:

عنایة الاصول ۶/ ۱۰۰.

[۵۵۹] (۲)-« ذی المزیة» هم تحت اقوی الدلیلین مندرج است.

[۵۶۰] (۳)-« من دون التعدی» الی ما لا یوجب ذلک و ان کان موجبا لقوة مضمون ذیه ثبوتا کالشهرة الفتوائیة ....

[۵۶۱] (۴)- نه دلیلیت دلیل را- نه صدور، ظهور یا جهت صدور را.

[۵۶۲] (۱)- و لعله اشارة الی قوله دلالة و الصحیح کان ان یقول دلیلیة فان المنساق من اقوی الدلیلین او المتیقن منها لو کان هو الاقوی دلالة فکیف وجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلیلیته و فی جهة اثباته و طریقیته کما صرح به بل وجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلالته« و یحتمل» ان یکون قوله« فافهم» اشارة الی ضعف قوله من دون التعدی الی ما لا یوجب ذلک و ان کان موجبا لقوة مضمون ذیه کالشهرة الفتوائیة او الاولویة الظنیة ... الخ فان الشهرة الفتوائیة او الاولویة الظنیة المطابقة لاحد الخبرین المتعارضین ایضا مما یوجب القوة فی دلیلیته و فی جهة اثباته و طریقیته فیندرج بذلک فی اقوی الدلیلین کما فی المرجحات الداخلیة عینا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۰۰.

[۵۶۳] (۱)- و قطع‌نظر از اخبار علاجیه.

[۵۶۴] (۲)- مقتضای قاعده اولی، بنا بر سببیت را هم بیان کردیم- و نیز ر. ک. ص. ۱۶۰.

[۵۶۵] (۳)- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هریک از آن دو می‌باشد.

[۵۶۶] (۴)- مثلا دلیلی بگوید معیّنا به خبر راجح عمل کنید.

[۵۶۷] (۵)- یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۵۶۸] (۱)- همان اخبار ترجیح که مشروحا نقل و نقد نمودیم.- ر. ک: صفحه: ۱۸۵.

[۵۶۹] (۲)- ای سؤال الرواة عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الائمة« علیهم السلام» عن ذلک بالعلاج ترجیحا او تخییرا. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۵/ ۳۳۲.

[۵۷۰] (۳)- که از اخبار علاجیه استفاده کرده‌اند.

[۵۷۱] (۱)- ظهور« اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.

[۵۷۲] (۲)- که مثلا بین عام و خاص جمع می‌کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر

موارد جمع عرفی.

[۵۷۳] (۳)- و همچنین پاسخ امام« ع» را.

[۵۷۴] (۱)-« هذا وجه ثالث» لصحهٔ السؤال فی موارد الجمع العرفی و هو وجه صحیح و لکنه مع ذلک مما لا یمنع عن انصراف الاخبار العلاجیهٔ کلها سؤالا- و جوابا الی غیر موارد الجمع العرفی و ذلک لما تقدم من ان مساعدهٔ العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی اذهانهم علی وجه وثیق هو مما یوجب انصراف الاخبار العلاجیهٔ جمیعا الی غیر موارد الجمع العرفی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۰۵.

[۵۷۵] (۲)- ای فی حال السماع.

[۵۷۶] (۳)-« پس سؤال از آن موارد هم صحیح است و چون سؤال، صحیح شد، جواب هم که طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۱۸.

[۵۷۷] (۱)- از طریق متعارف بین ابناء محاوره.

[۵۷۸] (۲)- البته در بعضی روایات هم کلمه تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان« المتعارضان» و ....

[۵۷۹] (۳)- پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود.

[۵۸۰] (۱)- ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله:« و یشکل بان مساعدهٔ العرف ... الخ» ینقدح وجه القول الثانی و هو التعمیم و اجراء الترجیح و التخییر مطلقا و لو فی موارد الجمع العرفی. و محصل وجه هذا القول هو:

شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفی و عدم صلاحیهٔ الانصراف الی غیر موارد الجمع العرفی لتقیید اطلاقها لکون التیقن خارجیا غیر مستند الی التخاطب و الانفهام من اللفظ کما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۳.

[۵۸۱] (۲)- آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایه، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات می‌باشد. ر. ک: ۲/ ۳۱۹.

[۵۸۲] (۳)- یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد- امکان جمع عرفی نباشد.

[۵۸۳] (۴)- به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می‌پردازیم.

[۵۸۴] (۵)- مطلبی را از ایضاح الکفایهٔ جلد سوّم برای شما نقل می‌کنیم.

[۵۸۵] (۶)- کتیقن العادل من قوله:« اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله:« جئنی بماء» ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۹.

[۵۸۶] (۱)- که به آن« قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می‌گویند- نگارنده.

[۵۸۷] (۲)- اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

[۵۸۸] (۱)- هذا اشارهٔ الی دفع الاحتمال الثالث- اعنی کون السؤال عن حکم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعا- و هو الذی یکون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفی و اشارهٔ الی اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفیق العرفی.

[۵۸۹] (۲)- لعله اشارهٔ الی انه- بناء علی عموم اخبار العلاج- لا بد من الالتزام برادعیته للسیرهٔ القطعیهٔ التی علیها ابناء المحاورهٔ فی التوفیقات العرفیهٔ کسائر السیر القطعیهٔ المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعیتها لا تمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولی فی دفع الاشکال منع العموم و دعوی ظهور اخبار العلاج فی خصوص التعارض الحقیقی و عدم الدلیل علی الردع- عن هذه السیرهٔ القطعیهٔ- الذی هو کاف فی امضائها]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۸، ۲۴۵.

[۵۹۰] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۵۵۱.

[۵۹۱] (۴)- یعنی: در موارد جمع عرفی.

[۵۹۲] (۱)- هذا اشارهٔ الی وجه القول المشهور الذی افاده بقوله:« و قصاری ما یقال فی وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجیهٔ ... الخ» و حاصله: ان تخصیص الاخبار العلاجیهٔ انما یصح فیما اذا کان لها عموم یشمل موارد التوفیق العرفی و اما اذا لم یکن لها عموم بان یکون موضوع تلک الاخبار خصوص موارد التحیر- دون غیرها کموارد الجمع العرفی التی لا یتحیر العرف فی استفادهٔ المراد منها- کان خروج موارد التوفیق العرفی بالتخصّص الذی هو خروج موضوعی لا بالتخصیص. لکن المصنف« قده» منع هذا الوجه بقوله: « و یشکل بان مساعدهٔ العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۶.

[۵۹۳] (۲)- سؤال سائل، استعلاج می‌باشد و جواب امام« ع» هم علاج است.

[۵۹۴] (۱)- خلاصه: ممکن است ادعا شود اخبار علاجیه سؤالا و جوابا درصدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی است لکن اگر کسی این مطلب را نپذیرد- تخصص را قبول ننماید- و بگوید سؤال از موارد جمع عرفی هم صحیح است زیرا در آن‌ها هم تحیر بدوی وجود دارد، می‌گوئیم: سیره قطعیه عقلائیه، اجمالا کاشف از این است که موارد جمع عرفی به وسیله تخصیص از عموم اخبار علاجیه، خارج است. نتیجتا معلوم شد که اخبار علاجیه، رادع طریقه مستمره عقلا نیست و سیره عقلا بر این بوده که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید، حمل می‌نمودند و ....

[۵۹۵] (۲)- معطوف علی« دعوی اختصاصها، و حاصله: ان دعوی التخصیص منوطهٔ بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغیر موارد الجمع العرفی او بعدم اجمالها الناشئ عن تساوی احتمالی العموم و الاختصاص اذ مع صحهٔ احدی هاتین الدعویین لا مجال لدعوی التخصیص کما هو واضح- لکن المصنف« قده» منع هذه الدعوی بقوله:« و دعوی ان المتیقن منها غیرها ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۷.

[۵۹۶] (۳)- یعنی: محتمل است، اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم بشود.

[۵۹۷] (۴)- ای: و لا- ینافی دعوی الاجمال. و هذا اشارهٔ الی توهم و دفعه.« اما التوهم فهو»: ان صحهٔ السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفیق العرفی تکشف عن العموم و هو صالح للرادعیهٔ، فدعوی السیرهٔ تنافی هذا العموم.« و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاهٔ منوطهٔ بظهور اللفظ فی العموم حتی یصلح للرادعیهٔ و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا- یثبت العموم لان صحته اعم من احتمال العموم لکفایهٔ احتماله فی صحهٔ السؤال و احتماله لا ینافی السیرهٔ و لا یردعها. هذا بناء علی ما فی اکثر النسخ حتی المطبوعهٔ اخیرا المصححهٔ علی النسخهٔ الاصلیهٔ المخطوطهٔ بقلم المصنف. و لکن فی نسخهٔ العلامهٔ-- الرشتی« قده»:« و لا ینافیهما» بتثنیهٔ الضمیر الراجع الی کلتا الدعویین- ای دعوی الاختصاص و دعوی الاجمال- و لا بأس به.

[۵۹۸] (۱)- هذه نتیجهٔ قوله:« اللهم الا ان یقال» و محصلها: ان اخبار العلاج اما ظاهرهٔ فی خصوص التعارض الموجب للتحیر عرفا او مجملهٔ و المتیقن منها غیر موارد الجمع العرفی او عامهٔ لموارد الجمع العرفی ایضا. و علی جمیع التقادیر تکون موارد التوفیق العرفی خارجهٔ عن حریم تلک الاخبار اما تخصصا کما فی الاول و اما تیقنا کما فی الثانی و اما تخصیصا کما فی الثالث لکشف السیرهٔ القطعیهٔ عن المخصص . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۸- ۲۴۷.

[۵۹۹] (۲)- ر. ک: صفحه: ۱۵۰.

[۶۰۰] (۳)- و همچنین ظاهر را بر نص، حمل می‌نمایند.

[۶۰۱] (۴)- پس کبرای قضیه، مسلم است.

[۶۰۲] (۱)- و یعنی بالعکس تقدیم الاطلاق علی العام فانه موجب لتخصیص العام اما بلا وجه ای:

بلا مخصص او علی نحو دائر اذا کان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصیهٔ الاطلاق للعام یتوقف علی تحققه مع العام و تحققه معه

یتوقف علی مخصصیته له و الا ـ فلا ـ یتحقق معه لارتفاعه بسبب العام و قد تقدم ما یقرب من ذلک فی وجه تقدم الامارات علی الاستصحاب و انه لو قدم دلیل الاصل علی دلیل الامارهٔ لزم اما التخصیص بلا مخصص او علی وجه دائر فتذکر« و من هنا» یتضح ان الدور الذی قد افاده المصنف هو غیر الدور الذی قد افاده الشیخ اعلی اللّه مقامه.

« فالشیخ قد ادعی» ان العمل بالاطلاق التعلیقی موقوف علی طرح العموم التنجیزی فلو کان طرح العموم التنجیزی مستندا الی العمل بالاطلاق التعلیقی لدار« و المصنف یدعی» ان مخصصیهٔ الاطلاق للعموم یتوقف علی تحققه معه و تحققه معه یتوقف علی مخصصیته له و هو دور محال فتدبر جیدا.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۱۰.

[۶۰۳] (۲)- و الا این هم مانند تعارض دو عام می‌شود.

[۶۰۴] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی: ان عدم البیان فی مقام التخاطب یتوقف علیه اصل ظهور المطلق فی الاطلاق و اما حجیته بحیث یصح التمسک به فهی مشروطهٔ بعدم البیان الی الا بد کالمخصص المنفصل فان العام ظاهر فی العموم و لکن حجیته فی العموم منوطهٔ بعدم ورود مخصص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقید و المخصص کالعمل بالاصل قبل ورود الدلیل فکما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدلیل فکذلک العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقید او المخصص. و لعل مراد الشیخ من عدم البیان هو عدم البیان فی مقام التخاطب فی انعقاد اصل الظهور و عدم البیان ابدا فی حجیته بقاء لا توقف اصل الظهور علیه فانه مما لا یظن من احد احتماله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۵۴.

[۶۰۵] (۱)- مانند:« الفاسق».

[۶۰۶] (۲)- مقدمات حکمت، عبارتند از: الف: مولا ـ در مقام بیان تمام مراد خویش باشد- نه اجمال یا اهمال. ب: مولا قرینه‌ای برخلاف بیان نکرده باشد. ج: قدر متیقن در مقام تخاطب، موجود نباشد- برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۵۴۸.

[۶۰۷] (۳)- باید مقدمات حکمت، جاری شود تا مطلقی در اطلاق ظهور پیدا کند.

[۶۰۸] (۴)- مثلا در جمله« اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» کلمه رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قیدش را بیان نموده- قید آن، کلمه مؤمنه است.

[۶۰۹] (۱)- و الا صلاحیت تخصیص ندارد.

[۶۱۰] (۲)- تا اینکه دارای اطلاق باشد.

[۶۱۱] (۳)- فرضا اگر روز شنبه i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\»E صادر شد و هیچ قیدی در حین صدور نداشت، می‌گوئیم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعد، قیدی برای آن ذکر شد، ضربه‌ای به اطلاق i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\»E وارد نمی‌شود و چنانچه در قیدی تردید نمائیم به اطلاقش تمسک می‌نمائیم.

[۶۱۲] (۱)- یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.

[۶۱۳] (۲)- و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.

[۶۱۴] (۳)- که در توضیح وجه اول بیان کردیم.

[۶۱۵] (۴)- پس باید« مشکوک» بر غالب، ملحق شود.

[۶۱۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۱۷] (۱)- فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص فی العموم الا ـ زمانی ظهور اطلاقی معلق فلو کان العام ناسخا للخاص یلزم الاخذ بالظهور الاقوی المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه یلزم ح تقدیم الظهور الاطلاقی علی الوضعی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۳.

[۶۱۸] (۲)- یعنی: بگوئیم: تا امروز، اکرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اکرام زید هم مانند اکرام سائر علما واجب است.

[۶۱۹] (۱)- یا اینکه هر دو مساوی هستند.

[۶۲۰] (۱)- سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوّم ایضاح الکفایهٔ صفحه ۵۲۳ بیان کردیم.

[۶۲۱] (۲)- ظهور« اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار وجوب اکرام تمام علما.

[۶۲۲] (۳)- یعنی: بعد از ورود خاص.

[۶۲۳] (۴)- کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.

[۶۲۴] (۵)- و می‌گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.

[۶۲۵] (۱)- که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.

[۶۲۶] (۲)- چه در جانب عام و چه در جانب خاص.

[۶۲۷] (۳)- نه« بالوضع».

[۶۲۸] (۱)- الف: بناء علی اشتراط التخصیص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.

ب: زید، حکما تحت« اکرم العلماء» نبوده فرضا ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکرم زیدا.

[۶۲۹] (۲)- و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.

[۶۳۰] (۳)- و همچنین عموماتی از لسان نبی مکرم« ص» صادر شده.

[۶۳۱] (۴)- للزوم کثرهٔ النسخ ح و هو خلاف فرض القلهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.

[۶۳۲] (۱)- متعلق ب« ظهور» و الباء فی« باطلاقها» للسببیهٔ و متعلق ب« ظهور» ایضا، یعنی: رفع الید بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهورا وضعیا فی الافراد و اطلاقیا فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردهٔ بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.

[۶۳۳] (۲)- لعله اشارهٔ الی ضعف الوجه الثانی و هو النسخ بالمعنی المزبور لانه تخصیص حقیقهٔ، ای: بیان الحکم الواقعی الذی هو مؤدی الخاص اذ المفروض ان العام لم یکن مرادا جدیا- و حکما واقعیا فعلیا- حتی ینسخ بالخاص بل کان العمل به مبنیا علی اصالهٔ العموم ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۶۴.

[۶۳۴] (۳)- ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۰۵.

[۶۳۵] (۱)- یعنی: مسأله تخصیص.

[۶۳۶] (۲)- یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.

[۶۳۷] (۳)- بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

[۶۳۸] (۴)- گرچه عام ظاهرا- تا وقتی مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است.

[۶۳۹] (۱)- و لو واقعی ثانوی.

[۶۴۰] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.

[۶۴۱] (۱)- المراد من بعض الاعلام الذی وقع فی اشتباه و خطاء هو بعض معاصری الشیخ اعلی اللّه مقامه و الظاهر انه النراقی رحمه اللّه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۱۸.

[۶۴۲] (۲)- یعنی: عامّ بعد از تخصیص نه قبل از تخصیص.

[۶۴۳] (۳)- یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین عام و هریک از خاصین، عموم و خصوص مطلق-- بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم،« بعض الاعلام» می‌گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی‌مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب

شده باشد.

[۶۴۴] (۱)- به فساق علما.

[۶۴۵] (۲)- چون فرض ما این است که اکرم العلماء به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده‌اند.

[۶۴۶] (۱)- به وسیله خاص« ب».

[۶۴۷] (۲)- یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

[۶۴۸] (۱)- ای و لاجل عدم انثلام ظهوره بذلک.

[۶۴۹] (۲)- فلا بدّ و ان یلاحظ النسبهٔ بینه و بین سائر الخصوصیات من حیث ذاته لا من حیث کونه مخصصا]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۶.

[۶۵۰] (۳)- شامل عالم عادل و فاسق می‌شود.

[۶۵۱] (۴)- به خلاف مخصص متصل، مثلا اگر مولا بگوید:« اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر فاسق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می‌شود به خلاف مخصص منفصل، مثلا اگر مولا بگوید« اکرم العلماء» سپس بفرماید« لا ـ تکرم الفاسق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم- یعنی: در عالم عادل و فاسق- منعقد می‌شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی‌شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل- یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء- مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می‌شود.

[۶۵۲] (۵)- لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به- فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسیین بل المراد بهما وحدهٔ الجملهٔ و تعددها. و علیه فقول القائل« لا تکرم الفلسفیین» من مثل« اکرم العلماء، لا تکرم الفلسفیین» منفصل لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیهٔ بالاولی حسا ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۷۷.

[۶۵۳] (۱)- الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذا کان قطعیا فیحصل القطع ح بعدم کون العام مستعملا فی العموم فکیف یکون ظاهرا فیه و لا ینثلم بالمخصص ظهوره. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۲۳.

[۶۵۴] (۲)- چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

[۶۵۵] (۳)- یعنی: لا تکرم النحویین.

[۶۵۶] (۴)- نتیجتا« اکرم العلماء» را به وسیله آن دو خاص- لا تکرم الفساق من العلماء و لا تکرم النحویین- تخصیص می‌زنیم.

[۶۵۷] (۱)- هذا و ما بعده- مما عطف علیه- کلاهما تعلیل لقوله:« لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعنی عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازیهٔ العام المخصص. و الثانی- اعنی عدم القرینهٔ المعینهٔ- لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا یدل علی ان المراد من العام بعد التخصیص هو تمام الباقی ام بعضه. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۷۹.

[۶۵۸] (۲)-« ... و معنای آن، همان مقدار بعد از تخصیص است پس باید نسبت بین آن و خاص دیگر ملاحظه شود بعد از تخصیص». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۵۹] (۳)- لافادهٔ القاعدهٔ الکلیهٔ لیعمل بها عند الشک فی التخصیص.

[۶۶۰] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایهٔ، جلد سوم، صفحه ۳۷۴ به بعد، مراجعه نمائید.

[۶۶۱] (۲)- و الا اگر تخصیص، قرینه بر این باشد که عام در عموم، استعمال نشده، خصوصات هم که متعدد-- است و نمی‌دانیم کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتا عام، مجمل می‌شود و در هیچیک از مراتب خاص حجیت ندارد.

[۶۶۲] (۱)- هذا تعریض بشیخنا الاعظم« قده» حیث اثبت ظهور العام فی تمام الباقی باصالهٔ عدم التخصیص بمخصص آخر، فلا مانع

ح من التمسک بالعام فی تمام الباقی و ملاحظة هذا العام المخصص مع الخاص الآخر و علیه فلا یلزم انقلاب النسبة حتی لو بنینا علی صیرورة العام مجازا بالتخصیص.

[۶۶۳] (۲)- هذا رد کلام الشیخ و حاصله: ان اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام فی تمام الباقی لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرینة و کلاهما مفقود کما هو واضح و لیس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه فی العام و الخاص تفصیل ذلک کما اشرنا الی عبارته آنفا.

[۶۶۴] (۳)- یعنی: یمکن ان یرید المتکلم مرتبة خاصة من مراتب التخصیص و لم ینصب قرینة علیها فلا یکون العام بعد التخصیص ظاهرا فی شیء من المراتب حتی یکون حجة فیه . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۷۹- ۲۷۸.

[۶۶۵] (۴)-(... و در محل خود، این معنا واضح شده و بعضی گفته‌اند که تمام الباقی چون« اقرب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصیص، ظاهر است در آن و این هم مخدوش است زیرا« اقرب المجازات» بودن باعث این نمی‌شود که برای معنای مجازی، قرینه معینه باشد.

« و بالجمله» با اینکه ممکن است استعمال عام در تمام ما وضع له باشد و ظهور به ملاحظه این باشد و تخصیص از مراد باشد نه مستعمل فیه، وجهی برای این مذکورات نیست پس چون عام، مستعمل است-- در عموم موضوع له خود و لو بعد از تخصیص پس باید همیشه ملاحظه نسبت آن با دلیل دیگر به حسب همین معنای عام باشد نه به حسب آنچه عام در آن، حجت است بعد از تخصیص). ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۶۶] (۱)- کما اذا ورد اکرم العلماء و لا تکرم فساقهم و یکره اکرام عدولهم فان اللازم من تخصیص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اکرم العلماء و لا تکرم النحوی البصری و لا تکرم النحوی الکوفی حیث إنّه بعد تخصیص العام بکلا التخصیصین یبقی تحت العام افراد کثیرة فلا یلزم استهجان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۷.

[۶۶۷] (۲)- هذه احدی مقدمات الحکمة المثبتة بکون المراد تمام الباقی بعد التخصیص و الاولی ان یقال:

« مع کون المتکلم بهذا العام فی مقام البیان».

[۶۶۸] (۳)- ای: و عدم نصب قرینة- مع کون المتکلم بالعام فی مقام البیان- غیر ظهور العام فی تمام الباقی فی جمیع الموارد کما هو المدعی اذ المدعی ظهور العام المخصص بنفسه فی تمام الباقی لا بمعونة قرینة خارجیة. و لو ابدل قوله:« و هو» ب« و لکن» و نحوه کان ادل علی عدم تمامیة ما استدرکه فی« نعم» فی جمیع الموارد و علی هذا فالاشکال المتقدم من صیرورة العام مجملا- لو لم یکن حقیقة بعد التخصیص- باق علی حاله . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۸۰.

[۶۶۹] (۱)- لو کان.

[۶۷۰] (۲)- لو لم یکن. و حینئذ لو لم یلزم الاستهجان بمخصص واحد و کان المخصصان زائدا فی مقام التخصیص لاجل الاستهجان فلا بدّ من التخصیص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هکذا من مخصص آخر او من التخصیص ببعض من کلا المخصصین و امتیاز ذلک کله بعهدة الفقیه و اللّه العاصم. ثم ان الترجیح و التخییر هنا لما کان بین العام و مجموع المخصصات فلا بدّ من ترجیحه علیها من مرجح له علی مجموعها و لو لم یکن له مرجح علی کل منها فلا اشکال فی تقدیمه اذا کان اقوی من الکل و کذا فی تقدیمها علیه لو کانت اقوی منه کما لا اشکال فی التخییر فی صورة مساواة سنده مع سند الکل و الظاهر ایضا ترجیحه اذا کان سنده مساویا مع سند بعضها و اقوی من الآخر لاشتمالها ح علی الاضعف.

و المرکب من الاضعف و المساوی اضعف کما ان الظاهر ترجیحها اذا کان سنده مساویا لسند بعضها و اضعف من الباقی اذ المرکب من المساوی و الاقوی اقوی. و اذا کان سنده اضعف من البعض و اقوی من الآخر فالتخییر اذا المرکب من الاضعف و الاقوی لا یکون اضعف و لا اقوی . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۷.

[۶۷۱] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۷۲] (۴)- آنچه در توضیح کلام مصنّف« ره» آمده، متن شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات است- ۲/ ۳۲۵.

[۶۷۳] (۱)- در صورت وجود مرجح.

[۶۷۴] (۲)- در صورت عدم وجود مرجح.

[۶۷۵] (۳)- ای: ما ذکرناه من ملاحظهٔ النسبهٔ بین الظهورات یکون فیما اذا کانت النسبهٔ بین الادلهٔ المتعارضهٔ متحدهٔ کما اذا کانت النسبهٔ بینها اخص مطلقا کقوله:« اکرم الامراء، و لا تکرم الکوفیین منهم، و لا تکرم البصریین منهم» فان النسبهٔ بین کل واحد منهما مع« اکرم الامراء» اخص مطلقا.

[۶۷۶] (۴)- کالامثلهٔ المتقدمهٔ فان النسبهٔ بینها متحدهٔ و هی الاخص المطلق . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۸۵.

[۶۷۷] (۱)- کما اذا ورد« اکرم العلماء» و« لا تکرم فساقهم» و« یستحب اکرام العدول» فالنسبهٔ بین الاولین عموم مطلق و بین الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثانی ای العلماء بغیر فساقهم و هو العدول تنقلب النسبهٔ بینه و بین الثالث بالعموم المطلق بعد ما کانت عموما من وجه ضرورهٔ ان العلماء العدول اخص مطلقا من العدول فلا یخصص العدول الذی هو مفاد الثالث بغیر علمائهم لاجل الدلیل الاول بل لا بد من معاملهٔ النسبهٔ الاولیهٔ و هی العموم من وجه لما ذکره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبهٔ فکما اذا ورد« اکرم العلماء» و« لا تکرم الفساق منهم» و« یستحب اکرام الشعراء» فان النسبهٔ بین الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثانی ام لا فالحکم فیه کالاول من تقدیم الخاص علی العام و معاملهٔ العموم من وجه بین العامین. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۸.

[۶۷۸] (۲)- گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

[۶۷۹] (۱)- کما اذا فرض فی المثال الاول ان قول المولی« اکرم العلماء» بعد ما اذا خصص بقوله« لا تکرم فساقهم» لم یبق تحته إلا فرد واحد او اثنان فحینئذ یقدم علی العام من وجه الآخر ای علی قوله یستحب اکرام العدول اذ فی مادهٔ الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم یبق ح مورد لقوله« اکرم العلماء» فالعام المخصص ح لقلهٔ افراده صار کالخاص فی النصوصیهٔ فی مورد الاجتماع بالنسبهٔ الی العام من وجه الآخر الظاهر فیه بعمومه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۸.

[۶۸۰] (۲)- ر. ک: صفحه ۲۵۷ به بعد.

[۶۸۱] (۱)- چون فساق به وسیله تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اکرامشان مستحب است پس« اکرم کل عالم» هیچ مصداقی ندارد.

[۶۸۲] (۱)- قید لقوله:« و ان کانت علی انحاء مختلفهٔ» یعنی: انه بناء علی التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ الی غیرها تصیر المزایا و مواردها اکثر من المزایا المنصوصهٔ و مواردها کقلهٔ الوسائط و قلهٔ التکرار فی بعض الاحادیث و کثرته کما فی حدیث تحف العقول، و غیر ذلک من المزایا المختلفهٔ سنخا و موردا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۰۵.

[۶۸۳] (۲)- یعنی: عام مخصص

[۶۸۴] (۳)- زیرا عام مخصص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می‌شود و وجه تقدم، اظهریت عام مخصص، نسبت به عام دیگر است نه اینکه وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلا بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیه عام من وجه است.

[۶۸۵] (۴)- یعنی: عام مخصص.

[۶۸۶] (۱)- یعنی: باعث ترجیح سند است.

[۶۸۷] (۲)- البته بنا بر وجوب ترجیح.

[۶۸۸] (۳)- یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

[۶۸۹] (۱)-« دفع لما قد یتوهم» من ان مخالفهٔ الخبر للتقیهٔ فی مقطوعی السند متمحضهٔ فی ترجیح الجههٔ بلا کلام فکما انها متمحضهٔ فیهما لـذلک فلیکن کذلک فی مظنونی السـند ایضا بعد کون الاصل فیهما الصدور بمقتضـی اطلاق دلیل اعتبارهما« و حاصل الدفع» ان کونها فی مقطوعی السـند متمحضهٔ فی ذلک هو مما لا یوجب کونها کذلک فی مظنونی السـند ایضا اذ لا معنی فی مظنونی السند للتعبـد بصـدور کلیهما جمیعا ثم حمل احـدهما الموافق للعامـهٔ علی التقیـهٔ فان التعبـد بصـدور المخالف و ان کان مما له وجه وجیه و لکن التعبد بصدور الموافق لیحمل علی التقیهٔ مما لا محصل له فقهرا یقع التعارض فی مرحلهٔ السند دون الجههٔ و یدور الامر بین التعبد بسند هـذا او بسند ذاک فتکون المخالفـهٔ للعامـهٔ ح مرجحهٔ سندا لا جههٔ« و قد تقدم» فی آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء کانا قطعیین دلالهٔ و جههٔ او کانا ظنیین دلالهٔ و جههٔ.« اما فی الاول» فواضـح« و امـا فی الثـانی» فلانـه لاـ معنی للتعبـد بصـدور کلیهمـا جمیعـا بمقتضـی اطلاق دلیل اعتبارهما لیقع الاخلال فی دلالتهما او جهتهما علی نحو لا ینتفع بها اصـلا فقهرا یقع التعارض فی سندهما و فی الدرج تحت دلیل اعتبارهما لا فی دلالتهما او جهتهما فراجع و تدبر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۳۳.

[۶۹۰] (۲)- یعنی: خبر معارض.

[۶۹۱] (۳)- پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می‌کند و ترجیح می‌دهد بازگشتش به ترجیح سند است.

[۶۹۲] (۱)- برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی را درج نموده‌ایم- ر. ک: ۲/ ۳۲۷.

[۶۹۳] (۲)- یعنی: در مظنونی السند.

[۶۹۴] (۱)- بان یقال بتقـدیم المرجـح الصـدوری علی المرجـح من حیث جههٔ الصدور نظرا الی تأخر عنوان صدور الخبر عن اصـل صدوره بحسب المرتبهٔ فاذا حکم بعدم صدور المرجوح بمقتضـی دلیل الترجیح من حیث الصدور فلیس هناک خبر صادر عن الحجهٔ کی یحکم بان صـدوره لبیان الحکم الواقعی من جهـهٔ الامارهٔ القائمـهٔ علیه فی قبال الآخر المرجوح من حیث جهـهٔ الصـدور و بتقدیم المرجـح من حیث المضـمون علی المرجـح من حیث الصـدور نظرا الی ان الترجیـح بحسب الصـدور انمـا هـو من حیث کون الراجح صـدورا اقرب الی حکم اللّه الواقعی نوعـا من المرجوح فهو لاـ یزاحم القرب الشـخص الحاصـل للمرجوح بالنسبهٔ الی الواقع من جههٔ الامـارات الکاشـفهٔ عنه و بتقـدیمه ایضا علی المرجـح من حیث جهـهٔ الصـدور بناء علی تأخر المرجـح الصـدوری عنه مع تقـدمه علی المرجح الجهتی و ذلک« ضرورهٔ ان قضیهٔ ذلک .... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۹.

[۶۹۵] (۲)- و سائر مرجحات.

[۶۹۶] (۳)- فرضا بگوئیم: اعدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.

[۶۹۷] (۱)- قبلا هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

[۶۹۸] (۲)- مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی است.

[۶۹۹] (۳)- من جماعـهٔ من المحققین کالوحیـد البهبهانی و شـیخنا الاعظم و بعض تلامیذه« قدس اللّه تعالی ارواحهم الطاهرهٔ» فانهم اتعبوا انفسـهم فی بیان الترتیب بین المرجحات بعـد تقسـیمها الی المرجـح الصـدوری و الجهتی و المضـمونی بتقـدیم الصدوری علی الجهتی لتأخر جههٔ الصدور رتبهٔ عن اصل الصدور و بتقدیم المرجح المضمونی علی الجهتی.

[۷۰۰] (۴)- استثناء من قوله:« فلا وجه لا تعاب النفس» ...]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۰۹.

[۷۰۱] (۱)- متن آن دو روایت را در صفحه ۱۸۶ و ۱۸۵ نقل کردیم.

[۷۰۲] (۲)- ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ۱-« صفات راوی»- اعدلیت، افقهیت، اصدقیت و اورعیت- ۲-« شهرت» ۳-« موافقت با کتاب و سنت» ۴-« مخالفت با عامه».

در مرفوعه زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ۱-« شهرت» ۲-« صفات راوی» ۳-« مخالفت با عامه» ۴-« موافقت با احتیاط».

[۷۰۳] (۳)- اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسئله، دلیل برآن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تقدم و تأخری بین آن‌ها هست.

[۷۰۴] (۴)- مانند این روایت که از امام هشتم« ع» نقل شده:« اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامهٔ فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبار هم فدعوه» ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۰.

[۷۰۵] (۵)- مانند خبر حسن بن جهم- عن العبد الصالح« ع»-« اذا جاءک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّه و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها فهو باطل». ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج، ۱۸، ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸، صفحه ۸۹.

[۷۰۶] (۱)- فی بدائعه لامکان ان یکون فی الخبر الموافق مزیهٔ توجب الظن بالصدق او الاقربیهٔ الی الواقع او یکونا متساویین. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۱.

[۷۰۷] (۲)- چون در مقبوله- نسبت به روایات دیگر- مرجحات بیشتری ذکر شده.

[۷۰۸] (۳)- یعنی: معارض آن.

[۷۰۹] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.

[۷۱۰] (۲)- ای: التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر، فان ذلک یمکن فیما نحن فیه اعنی الخبرین الظنیین المتفاضلین. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۶.

[۷۱۱] (۳)- المولی محمد باقر بن محمد اکمل البهبهانی مروج المذهب ... تولد سنهٔ ۱۱۱۸ فی اصفهان و قطن برههٔ فی بهبهان ثم انتقل الی کربلا و نشر العلم هناک، صنف ما یقرب من ستین کتابا منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارک و علی المعالم و غیر ذلک توفی فی الحائر الشریف سنهٔ ۱۲۰۸ ه ر. ک: الکنی و الالقاب ۲/ ۱۰۹.

[۷۱۲] (۱)- و آن روایت، موافق با عامه هست.

[۷۱۳] (۲)- که موافق عامه هم هست- در مثال ما.

[۷۱۴] (۳)- و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

[۷۱۵] (۴)- مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.

[۷۱۶] (۱)- یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جهتی.

[۷۱۷] (۲)- و گاهی ممکن است، مسئله، عکس آن باشد.

[۷۱۸] (۳)- ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعهٔ التی احتملها الشیخ اعلی اللّه مقامه فی الترجیح بمخالفهٔ العامهٔ و هو کون الترجیح بها لاجل الحکم بصدور الموافق للعامهٔ تقیهٔ کما دل علیه قوله« ع»: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیهٔ ... الخ و اما بناء علی الوجه الثانی و هو کون الترجیح بها لاجل کون الرشد و الحق فی خلافهم فهی من المرجحات المضمونیهٔ کما اشرنا قبلا دون الجهتیهٔ. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۳۸.

[۷۱۹] (۴)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.

[۷۲۰] (۵)- که مصنف« ره» آن را نقل کرده‌اند.

[۷۲۱] (۱)- یعنی: راوی روایت موافق عامه، اعدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.

[۷۲۲] (۲)- که مرجح صدوری دارد.

[۷۲۳] (۳)- که دارای مرجح جهت صدور می‌باشد.

[۷۲۴] (۴)- مانند: متواترین.

[۷۲۵] (۵)- کما فی الظنیین المتکافئین الذین لا بد من الحکم بصدورهما معا لفرض تساویهما من حیث شمول دلیل الحجیهٔ لهما .... ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۶.

[۷۲۶] (۶)- یعنی: در خبرین ظنیین متفاضلین.

[۷۲۷] (۱)- یعنی: اصالت الصدور.

[۷۲۸] (۲)- و اصلا تقیید و تخصیصی در آن‌ها نباشد و در این مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتیم اصلا تخصیصی در ادله حجیت خبر واحد صورت نمی‌گیرد و محذوری پیش نمی‌آید منتها خبری که موافق با عامه است، حمل بر تقیه می‌شود مانند جمع دلالی که بین دو خبر، موجود است که اصلا لطمه‌ای به ادله حجیت خبر واحد، وارد نمی‌شود و به واسطه وجود« اظهر» مشخص می‌شود که از دیگری، خلاف ظاهر، اراده شده.

نتیجه: محل بحث هم به همان کیفیت است یعنی: به قرینه خبر مخالف عامه، معلوم می‌شود که آن حکم دیگر به منظور تقیه بوده، به خلاف اینکه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائیم که لازمه‌اش طرح« احد الخبرین» رأسا و تخصیص ادله حجیت خبر واحد است پس معلوم شد که حال مرجح جهتی مانند حال مرجح و قرینه دلالی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.

[۷۲۹] (۳)- که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۰] (۴)- که مخالف با عامه است.

[۷۳۱] (۱)- و هو فیما اذا کان المتعارضان متفاضلین فانه یجب التعبد باحدهما المعین- و هو ذو المزیهٔ الصدوریهٔ- بمقتضی ادلهٔ الترجیح. ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۸.

[۷۳۲] (۲)- تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقیهٔ صادر شده و نتیجتا خبر مخالف با عامه را برآن، مقدم نمائیم.

[۷۳۳] (۳)- خلاصه جواب: علی‌ای‌حال، تخصیصی به ادله حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقیه هم« احد الخبرین»- یعنی: خبر موافق عامه- حجت نیست زیرا حجیت آنکه عبارت از ترتیب اثر است، معنائی ندارد چون خبر موافق تقیه« کالعدم» و بی‌اثر است پس قیاس آن به جمع دلالی، بی‌وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد- و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعا یا تعبدا- نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم خلاصه کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدوری بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است . ر. ك: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۰.

[۷۳۴] (۱)- من انه لا وجه لمراعاهٔ الترتیب بین المرجحات بناء علی التعدی و اناطهٔ الترجیح بالظن او الاقربیهٔ الی الواقع و کذلك بناء علی عدم التعدی لکن علی القول بکون المقبولهٔ و المرفوعهٔ کسائر الاخبار الواردهٔ فی الترجیح بصدد بیان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتیب و الا لزم تقیید جمیع اخبار الترجیح علی کثرتها بما فی المقبولهٔ لمکان الاقتصار فیه علی ذکر مرجح واحد او اثنین او ثلاثهٔ و هو بعید جدا. ر. ك: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۱.

[۷۳۵] (۲)- ای: غیر جههٔ الصدور.

[۷۳۶] (۳)- یعنی: بل وجوب التعبد بصدور ذی المرجح الصدوری- مع کون الخبر الآخر راجحا من حیث الجههٔ- اول الکلام لما عرفت من اشکال استفادهٔ ترتیب المرجحات من الاخبار. ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۲۰.

[۷۳۷] (۴)- که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۸] (۱)- یعنی: عدم دلالة الاخبار علی الترجیح باحد المرجحین فی صورة تزاحمهما اما لاجل کونها فی مقام تشریع اصل الترجیح بتلك المرجحات لا بصدد بیان الترتیب بینها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزاحمة خصوص المرجح الجهتی مع غیره من المرجحات کمزاحمة موافقة الکتاب لمخالفة العامة فلا بدّ فی صورة مزاحمة المرجح الجهتی مع غیره من الرجوع الی اطلاقات التخییر فلاحظ الاخبار العلاجیة. ر.

ك: منتهی الدرایة ۸/ ۳۲۰.

[۷۳۹] (۲)- ر. ك: صفحه ۲۷۱.

[۷۴۰] (۳)- یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یك مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یك مرجح صدور است- هر دو مرجح صدوری و سندی می‌باشند.

[۷۴۱] (۱)- یا اگر از اخبار علاجیه- مانند مقبوله- ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می‌نمائیم.

[۷۴۲] (۲)- ر. ك: عنایة الاصول ۶/ ۱۳۹.

[۷۴۳] (۱)- ای: بصدور المتکافئین من حیث الصدور الذین التزم الشیخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامة علی التقیة و جعلهما مورد الترجیح بالمرجح الجهتی. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۳۲۳.

[۷۴۴] (۲)- الشیخ المیرزا حبیب اللّه بن المیرزا محمد علی خان القوچانی الرشتی، ولد عام ۱۲۳۴ ه، حضر بحث صاحب الجواهر و الشیخ الانصاری کان من اکابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم یرض ان یقلده احد لشدة تورعه فی الفتوی و لم یتصدّ للوجوه، له تصانیف کثیرة منها« بدائع الاصول» و« شرح الشرائع» و« کاشف الظلام فی علم الکلام» و غیرها، توفی لیلة الخمیس ۱۴/ ج ۲/ عام ۱۳۱۲ ه و دفن فی النجف الاشرف. ر. ك: طبقات اعلام الشیعة، نقباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹.

[۷۴۵] (۳)- اصل اشکال و جواب را اخیرا- در صفحه ۲۸۲- بیان کردیم.

[۷۴۶] (۱)-« و قد اجاب عنه المصنف» بما حاصله ان بعض الاعاظم تخیل ان الشیخ اعلی اللّه مقامه قد اعتبر فی الترجیح بحسب الجهة ان یکون المتعارضان اما مقطوعی الصدور کما فی المتواترین او مما وقع التعبد بصدورهما فعلا کما فی المتکافئین فاورد علیه النقض المذکور« و لم یتفطن» ان غرض الشیخ لیس ان المتکافئین مما وقع التعبد بصدورهما فعلا کما یوهمه قوله فمورد هذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور اما علما کما فی المتواترین او تعبدا کما فی المتکافئین ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین او تعبدا کما فی الخبرین ... الخ« بل غرضه» ان المتکافئین متساویان بحسب دلیل التعبد بالصدور فلا یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر کما صرح به فی صدر عبارته المتقدمة« فقال» او تعبدا کما فی الخبرین بعد عدم امکان التعبد بصدور احدهما و ترك التعبد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر کانا قهرا کمقطوعی الصدور فی کونهما موردا للترجیح الجهتی خاصة دون الصدوری فتأمل جیدا.

ر. ك: عنایة الاصول ۴/ ۱۴۰.

[۷۴۷] (۲)- هذا تنبیه علی عدم صحة التخیل المزبور و ان مراد الشیخ« قده» من التساوی من حیث الصدور تعبدا هو امکان التعبد و الحجیة الانشائیة، لا التعبد الفعلی حتی یقال: بعدم تعقل الحجة الفعلیة فی المتعارضین مطلقا سواء کانا متکافئین صدورا ام متخالفین کذلك. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۳۲۴.

[۷۴۸] (۳)- که هر دو از نظر سند، مساوی هستند.

[۷۴۹] (۴)- یعنی: تعبد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقیه.

[۷۵۰] (۵)- یعنی: خبر موافق عامه.

[۷۵۱] (۱)- ای: بل و لا باحدهما المعین فان دلیل حجیة الخبر اذا اقتضی التعبد بصدور احدهما المعین فقد عارضه الآخر لاشتراکه

معه فی مناط الدخول تحت دلیل الاعتبار. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۴۱.

[۷۵۲] (۲)- نه به صدور خبر« الف» متعبد می‌شویم و نه خبر« ب».

[۷۵۳] (۱)- که موافق با عامه است.

[۷۵۴] (۲)- و احتمال ثالثی در میان نیست.

[۷۵۵] (۱)- ای: و مما ذکر- من تعقل التعبد بالظنی الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتی من عدم تعقله حیث التزم بانحصار امر الخبر الموافق فی احتمالین و هما عدم صدوره و صدوره تقیهٔ- قد ظهر الاشکال فی مقایسهٔ الظنی الموافق بالقطعی الموافق فی عدم تعقل التعبد بالصدور و انه لا وجه لمنع تعقل التعبد فی شیء من الموافق القطعی و الظنی و ذلک لوضوح کفایهٔ احتمال الصدور الموافق لبیان الحکم الواقعی فی الموافق القطعی فی صحهٔ التعبد به و شمول دلیل الاعتبار له غایهٔ الامر ان فی الموافق الظنی احتمالات ثلاثهٔ: عدم الصدور، و الصدور تقیهٔ، و الصدور لبیان الحکم الواقعی. و فی الموافق القطعی احتمالین: صدوره تقیهٔ و صدوره لبیان الحکم الواقعی. و کثرهٔ الاحتمال و قلته لا توجبان الفرق بینهما فی تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: ان البرهان الذی اقامه المیرزا الرشتی« قده» علی عدم تعقل التعبد بالخبر الظنی الموافق، و قیاسه بالقطعی الصدور بقوله:« کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق ... الخ» غیر سدید لامکان التعبد بصدور الموافق القطعی کما عرفت مفصلا.

[۷۵۶] (۲)- لعدم اثر شرعی یصح التعبد بلحاظه.

[۷۵۷] (۳)- لامتناع اجتماع الاحراز التعبدی مع الاحراز الوجدانی.

[۷۵۸] (۴)- کما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظنی الصدور الواجد للمرجحات الصدوریهٔ یعنی:-- ان امتناع التعبد بصدور الظنی اسهل من امتناعه فی القطعی لما ذکره من احتمال عدم الصدور فی الظنی و انتفائه فی القطعی الصدور فاذا رفعنا الید عن القطعی الموافق للعامهٔ فرفع الید عن الظنی اسهل .

منتهی الدرایهٔ: ۸/ ۳۲۹- ۳۲۶.

[۷۵۹] (۱)- ای: ما ذکرناه- من ردّ ما افاده المحقق الرشتی- مما لا ینبغی ان یخفی علی مثله الا ان النسیان لا یفارق الانسان بل هو کالطبیعهٔ الثانیهٔ له.

[۷۶۰] (۲)- ای: بخلاف القطعی الصدور فان رفع الید عنه- لقطعیهٔ صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فیه- اصعب من رفع الید عما فیه احتمال عدم الصدور]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۳۱ و ۳۲۷.

[۷۶۱] (۳)- که در آن، یک احتمال عدم صدور، بیش نیست.

[۷۶۲] (۴)-« فما وافق اخبار هم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۲۷.

[۷۶۳] (۱)- الف: یا از معصوم« ع» صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیهٔ بوده.

[۷۶۴] (۲)- یعنی: الف: صدورش از معصوم« ع» قطعی باشد. ب: دلالتش بر حکم، یقینی باشد. ج: جهت صدور آن‌هم قطعی باشد.

[۷۶۵] (۳)- یعنی: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلالهٔ. ج: اصالت الجههٔ.

[۷۶۶] (۴)- مثل اینکه صدور روایت مخالف عامه، ظنی یا دلالتش ظنی و یا اینکه جهت صدورش ظنی باشد یا از هر سه جهت ظنی باشد یا ....

[۷۶۷] (۱)- یعنی: یا صادر نشده یا صدورش تقیهٔ بوده یا اینکه برای بیان حکم واقعی صادر شده.

[۷۶۸] (۲)- ای: بصدور الموافق القطعی، غرضه: ان عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعی لبیان الحکم الواقعی کما ذکره بقوله المتقدم آنفا:« کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق» انما یکون فیما اذا کان الخبر المعارض المخالف له قطعیا سندا و دلالهٔ اذ یتعین حینئذ حمل الموافق القطعی علی التقیهٔ. ر.

ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۳۰.

[۷۶۹] (۳)- و لا ـ يخفى انه فى الصورة المفروضة يدور الامر بين الثلاثة لكون المقابل ظنيا جهة و الموافق ظنيا ظهورا و جهة و لا تعيّن لحمل الموافق على التقية، فافهم.« مشكينى ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ۲/ ۴۱۶.

[۷۷۰] (۴)- هذا من العبارات المشهورة التى لم يظهر لها الى الآن معنى يصح الركون اليه بالنظر الى القاعدة الادبية من اشتراك المفضّل و المفضّل عليه فى المبدا فان هذه القاعدة لا تنطبق عليه اذ معناه: ان ما ذكرناه اوضح من الخفاء و هذا كما ترى. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۳۱.

[۷۷۱] (۱)- المشار اليه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بكون مخالفة العامة مرجحا جهتيا و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن الوحيد البهبهانى و بالعكس كما عن الشيخ او عدم تقدم احد المرجحين على الآخر و كون المناط فى التقدم حصول الظن بالصدور او الاقربية الى الواقع كما هو مختار المصنف« قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنية على كون مخالفة العامة مرجحا جهتيا توضيحه: ... ر. ك:

منتهى الدراية ۸/ ۳۳۲.

[۷۷۲] (۲)-« و فيه»: ان الكبرى و هى تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات و ان كانت هى مسلمة و لكن كون مخالف العامة هى من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقا للعامة و جريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخلّ بظهوره عرفا ليكون المخالف للعامة هو اقوى منه ظهورا« و من هنا ترى المصنف» قد رجع اخيرا عن ذلك« فقال»: اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۴۳.

[۷۷۳] (۳)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۴۲.

[۷۷۴] (۱)- غرضه انكار كون مخالفة العامة موجبة لاقوائية الدلالة- و اخراجها عن التوفيق العرفى- بعدم كون التورية قرينة على اثبات اظهرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق و ذلك لان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا فى الموافق و مسدودا فى المخالف الا ان التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية او العقلية المنسبقة الى الاذهان بلا تأمل و نظر كاللوازم البيّنة بالمعنى الاخص التى لا ـ يحتاج الالتفات اليها الى اعمال نظر حتى تكون قرينة عرفية على التصرف فى الخبر الموافق و توجب اظهرية المخالف و تخرج مخالفة العامة عن المرجحات الجهتية و تدرجها فى المرجحات الدلالية. و على هذا فمخالفة العامة مرجح جهتى لا دلالى حتى تتقدم على جميع المرجحات من الصدورية و غيرها. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۳۷.

[۷۷۵] (۱)- الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلى كما قال به بعضهم فى قبال الشيخ اعلى اللّه مقامه الذى قال باعتبار الظن الشأنى« و قد تقدم» تفصيل الكل فى بحث التعدى و عدم التعدى عن المرجحات المنصوصة. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۴۵.

[۷۷۶] (۲)- فى العبارة مسامحة واضحة فان مقتضى عطف قوله:« او قيل بدخوله ... الخ» على قوله:« لو قيل بالتعدى ... الخ» ان موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هى من المرجحات اذا قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها و لو لم نقل بالتعدى من المرجحات المنصوصة و هو كما ترى غير مستقيم« و الصحيح» هكذا لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصة سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروايات كما تقدم من الشيخ اعلى اللّه مقامه او كان لدخول الخبر الراجح فى القاعدة المجمع عليها.« و قد اشار المصنف» الى الاخير فى بحث التعدى و عدم التعدى بقوله:« نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزية فى اقوى الدليلين ... الخ» فتذكر. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۴۶.

[۷۷۷] (۳)- و قرينه شد.

[۷۷۸] (۴)- لعله اشارة الى ما قيل: من ان منع الاظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينة عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الامر العقلى الى خفى و جلى و صحة اعتماد المتكلم على قرينة عقلية فى مقام التخاطب و ان لم يفهمها المخاطب الا بعد الدقة و

الالتفات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۳۸.

[۷۷۹] (۱)- اعنی کل مزیهٔ غیر مستقلهٔ بنفسها هی« بین ما یرجع» الی الصدور کاعدلیهٔ الراوی و« بین ما یرجع» الی جههٔ الصدور کمخالفهٔ العامهٔ بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیهٔ« و بین ما یرجع» الی جههٔ الصدور کمخالفهٔ العامهٔ بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیهٔ« و بین ما یرجع» الی المضمون کالنقل باللفظ بالنسبهٔ الی النقل بالمعنی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۴۴.

[۷۸۰] (۲)- یا مخالفت با عامه، یعنی: قطع‌نظر از روایت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

[۷۸۱] (۳)- که مؤید مضمون احد الخبرین است.

[۷۸۲] (۴)- طبق اصل و قاعده، هر دلیل ظنی که دلیلی بر اعتبارش نباشد، قهرا معتبر نیست مانند: شهرت فتوائی و اجماع منقول.

[۷۸۳] (۱)- بناء علی عدم اعتباره من باب الظن و الا کان معاضدا له.

[۷۸۴] (۲)- اصل عملی در عرض دلیل اجتهادی و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأیید نماید.

[۷۸۵] (۳)- یعنی: عدم اعتبارش به خاطر این است که دلیل خاص بر عدم اعتبارش نداریم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

[۷۸۶] (۴)- یعنی: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

[۷۸۷] (۵)- و الظاهر ان المقصود من قوله فی الجملهٔ هو اخراج مثل القیاس المنهی عنه کما سیأتی فلیس موافقهٔ الخبر لکل ما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هی من المرجحات حتی موافقته لمثل القیاس. ر.

ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۴۵.

[۷۸۸] (۱)- مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم یکی می‌گوید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید، واجب نیست لکن خبری که می‌گوید، واجب است با شهرت فتوائی هم مطابق می‌باشد در این صورت به واسطه آن مرجح، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می‌نمائیم.

[۷۸۹] (۲)- نه مانند مرحوم آقای آخوند که ادله ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز حجت از لا حجت دارد.

[۷۹۰] (۳)- قبلا گفتیم: قائلین به تعدی می‌گویند: از اخبار علاجیه استفاده می‌کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقربیت به واقع است و هرکجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطه آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

[۷۹۱] (۴)- الف: ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۹.

ب: قال الشیخ« قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجیهٔ- و هو ما لا یعتبر فی نفسه و یکون معاضدا المضمون احد الخبرین کالشهرهٔ فی الفتوی- و بیان امکان رجوع هذا النوع الی المرجح الداخلی:« و من هنا یمکن ان یستدل علی المطلب بالاجماع المدعی فی کلام جماعهٔ علی وجوب العمل باقوی الدلیلین ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۴۲.

[۷۹۲] (۵)- یعنی: در تعارض خبرین اگر احدهما از دیگری اقوا باشد، آن دلیل بر دیگری مقدم است.

[۷۹۳] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۶/ ۲۲۹- ۲۱۳.

[۷۹۴] (۱)- اللهم الا ان یقال بانا نستکشف من تلک المطابقهٔ عن مرجح واقعی او یدعی الملازمهٔ بین نفس المطابقهٔ و الظن بکون مضمون المطابق اقرب الی الواقع. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۴.

[۷۹۵] (۲)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۴۸.

[۷۹۶] (۳)- کلام مذکور منصف(ره) در رد کلام شیخ اعظم(قده) است.

[۷۹۷] (۱)- یا« اقوی الدلیلین» محسوب می‌شود و تحت قاعده اخذ به« اقوی الدلیلین» قرار می‌گیرد.

[۷۹۸] (۱)- بلکه احتمال صدق، کافی هست کما اینکه کذب واقعی هم- بدون علم به آن- مضر به حجیت نیست اگر واقعا« صدق» شرط بود، می‌بایست تمام اخبار، صادق باشد و همچنین اگر احتمال کذب، مضر بود، تمام اخبار ظنی از حجیت، ساقط بود پس معلوم شد که احتمال صدق در شمول ادله حجیت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، کافی هست.

[۷۹۹] (۲)- همان‌طور که در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجیت، محقق است.

[۸۰۰] (۳)- یعنی: مرجح خارجی قسم اول که شرحش بیان شد.

[۸۰۱] (۱)- قید لقوله:« و القاعدة» غرضه: ان صغروية الخبر الموافق لامارة غير معتبرة بدليل خاص- لقاعدة اقوى الدليلين- مبنية على كون الظن بالمضمون موجبا للاقوائية. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۴۷.

[۸۰۲] (۲)- و لعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجيح به:« قال الشيخ» اعلى اللّه مقامه: ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلالية فى الفقه« قال» و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا« الى ان قال» و مال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين« ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض و الرجوع معه الى الاصول و ایّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر« الى ان قال» و لذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره فى باب الترجيح و لم نجد منهم موضعا يرجحون به و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع« انتهى» كلامه رفع مقامه. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۵۱.

[۸۰۳] (۳)- یعنی: مرجح خارجی غیر معتبر قسم اول که ابتدای این فصل درباره‌اش توضیح دادیم.

[۸۰۴] (۱)- بل قد يكون خطره فى المسألة الاصولية اكثر كما اذا كان الخبر الموافق للامارة غير المعتبرة مشتملا على جملة من الاحكام. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۴۸.

[۸۰۵] (۲)- ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۴۹.

[۸۰۶] (۳)- یعنی: نمی‌توان به وسیله قیاس، یک خبر را بر دیگری ترجیح داد. اگر با قیاس« احد الدلیلین» را بر دیگری ترجیح دهیم، این هم عمل به قیاس در دین و منهی می‌باشد. باید توجه داشت که ترجیح احد الخبرین بر دیگری به وسیله قیاس، یک مسأله شرعی اصولی هست نه مسأله شرعی فقهی- قیاس در« اصول» و« فروع» منهی است.

[۸۰۷] (۴)- بنا بر اینکه از مرجحات منصوص به غیر منصوص تعدی نمائیم.

[۸۰۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۰۹] (۱)- که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

[۸۱۰] (۲)- یعنی:« اکثر اشکالا» می‌باشد.

[۸۱۱] (۳)- در معتبره‌ای که ابان بن تغلب از ابی عبد اللّه« ع» نقل کرده، چنین آمده:« قال: ان السنة لا تقاس، أ لا ترى ان المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها يا ابان: ان السنة اذا قيست محق الدين».

ر. ك: وسائل الشيعة ۱۸/ ۲۵، حديث ۱۰

[۸۱۲] (۱)- او التوقف و الرجوع الى الاصل بناء على التوقف.

[۸۱۳] (۲)- حيث إنّه يمكن ان يقال ان ترجيح احد الخبرين على الآخر لا يتوقف على ادراك الحكم الشرعى بالعقول كى تنافيه الادلة الدالة على عدم جواز التعويل عليه بل يكفى فيه ترجيحه من حيث صدوره عن الامام او جهة صدوره و ليس شىء منهما من الحكم الشرعى الذى دلت الادلة على انه لا يصاب بالعقول بخلاف رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض فانه تعويل على القياس فى اثبات الحكم المخالف له و هذا منفى بالاخبار الدالة على ان دين اللّه لا يصاب بالعقول لكنه مدفوع بما حققه

المصنف« قده» فانه فی مقام الترجیح و ان لم یکن علهٔ تامهٔ لکنه کالجزء الاخیر للعلهٔ التامهٔ فافهم . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵ و ۳۴۴.

[۸۱۴] (۳)- الف: کقیاس الغلیان بالشمس علی الغلیان بالنار و اثبات الحرمهٔ للمغلی بالشمس قیاسا له بالمغلی بالنار ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۴۸.

ب: کما اذا حصل منه ای من القیاس الظن بالضرر و رتب علیه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبلهٔ فی جههٔ خاصهٔ و رتب علیه جواز الصلاهٔ الیها .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۵۲.

[۸۱۵] (۴)- یعنی: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس.

[۸۱۶] (۱)- مانند:« اضربوه علی الجدار».

[۸۱۷] (۲)- زیرا در فرض مسئله، آن دو خبر از تمام جهات، متکافی هستند- البته صرف‌نظر از اینکه احدهما با قیاس، موافق است.

[۸۱۸] (۳)- یعنی: آن حجت تعیینی به واسطه ظن قیاسی برای شما مشخص و معین شد و این فرد اقوای استعمال قیاس در دین و ادله احکام است.

[۸۱۹] (۴)- و خبر دیگر، مخالف باشد.

[۸۲۰] (۱)- بلکه از موارد تعیین حجت از لا حجت است.

[۸۲۱] (۲)- و معینا باید به خبر موافق کتاب یا سنت قطعیه عمل نمود.

[۸۲۲] (۳)- ر. ک: صفحه ۱۹۶.

[۸۲۳] (۴)- ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۸۲۴] (۵)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲، صفحه ۷۸.

[۸۲۵] (۶)- معطوف علی قوله:« ان کانت مخالفته بالمباینهٔ الکلیهٔ» توضیحه: انه ان کانت المخالفهٔ للکتاب-- او السنهٔ بالعموم من وجه فالظاهر ان حکمها فی المجمع حکم المخالفهٔ التباینیهٔ لتحیر العرف فی الجمع بین العامین فی مورد اجتماعهما و عدم تحیره فی الجمع بین العام و الخاص المطلقین فتندرج المخالفهٔ بالعموم من وجه فی اخبار العرض لعدم موجب لخروج المخالفهٔ بالعموم من وجه عنها کما کان لخروج مخالفهٔ العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالی بصدور روایات مخالفهٔ للکتاب مخالفهٔ الاخص المطلق و من اباء بعض اخبار العرض عن التخصیص.« و بالجملهٔ»:

تکون المخالفهٔ بالعموم من وجه من مصادیق المخالفهٔ عرفا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۶.

[۸۲۶] (۱)- فان العرف لا یری الشرح و التفسیر الا فی العام و الخاص مطلقا و یبقی فی مورد العموم من وجه متحیرا و لیعلم انه فی هذه الصورهٔ لا بد من الرجوع الی المرجحات المضمونیهٔ او الجهتیهٔ و لا یجوز الرجوع الی المرجحات الصدوریهٔ عند المشهور فان التعارض انما هو فی بعض افراد مدلولیهما و هی مادهٔ الاجتماع دون البعض الآخر اعنی مادتی الافتراق فلا معنی ح للرجوع الی المرجحات الصدوریهٔ بمعنی طرح الروایهٔ التی یکون راویها غیر اعدل او غیر اصدق او ما یکون شاذا لانه لا معارض لها فی مادهٔ الافتراق و المفروض انها فی حد نفسها تشملها ادلهٔ حجیهٔ الخبر الواحد فلا وجه لطرحه کلیهٔ و بمعنی طرحها فی خصوص مادهٔ الاجتماع فغیر ممکن فان الروایهٔ الواحدهٔ لا تقبل التبعیض فی المدلول من حیث الصدور و اما المرجح المضمونی او الجهتی فلا محذور فی الرجوع الیه عند المشهور فلو کان احدهما موافقا للعامهٔ و الآخر مخالفا فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق فی خصوص مادهٔ الاجتماع و کذا لو کان احدهما مخالفا للکتاب فانه یطرح فی خصوص مادهٔ الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخییر بناء علی الاخبار و لکن الظاهر من الاصحاب التسالم علی التساقط و الرجوع الی الاصل نعم قد حکی عن الشیخ فی الاستبصار التخییر و هو الحق و اما علی مذهب المصنف من رجوع جمیع المرجحات الی المرجح السندی فالامر مشکل. ر. ک: شرح

کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۷] (۱)- بان یقال بالفرق بین المخالفهٔ التی تکون من المرجحات و بین المخالفهٔ التی تکون من شرائط الحجیهٔ لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفهٔ و الموافقهٔ للعامهٔ من دون ان یکون فی نفس الخبر الموافق قرائن التقیهٔ و الثانی هو أن تکون فی نفس الخبر قرائن الصدور تقیهٔ کالاخبار الواردهٔ فی عدم بطلان الصلاهٔ بالحدث قبل التسلیم فالذی لا یکون حجهٔ و لا یمکن التعبد بصدوره هو ما کان من قبیل الثانی فیکون هذا من ممیزات الحجهٔ عن اللاحجهٔ و الذی یمکن ان یکون حجهٔ هو ما کان من قبیل الاول فان مجرد کون الخبر موافقا لهم لا یقتضی الحمل علی التقیهٔ بل لو لم یکن له معارض لوجب العمل به بمقتضی ادلهٔ حجیهٔ خبر الواحد فالحمل علی التقیهٔ انما یکون بعد التعارض بینه و بین الخبر المخالف للعامهٔ و هو فرع شمول ادلهٔ التعبد بالصدور لکل من الموافق و المخالف. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۸] (۲)- هذا وجه التأیید. توضیحه: ان اخبار العرض علی الکتاب- الدالهٔ علی عدم حجیهٔ المخالف من اصله و« انه زخرف و باطل» و نحو ذلک- و اخبار الاخذ بالموافق مع وحدهٔ الموضوع فیهما کیف تحمل احداهما و هی اخبار العرض علی المخالفهٔ التباینیهٔ و الاخری و هی اخبار العلاج علی غیر المخالفهٔ التباینیهٔ؟ فانه مع وحدهٔ الموضوع- و هی المخالفهٔ- فیهما، و انهما تفرغان علی لسان واحد لا وجه للتفکیک بینهما بحمل احداهما علی معنی و الاخری علی معنی آخر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۴.

[۸۲۹] (۳)-« یعنی: خبر مخالف کتاب اصلا حجت نیست عملا به اخباری که امر نموده، آنچه مخالف-- کتاب یا سنت است، باطل و زخرف می‌باشد». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۶.

[۸۳۰] (۱)- مخفی نماند که بحث ما در موردی است که احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعی، موافق و خبر دیگر، مخالف می‌باشد لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۱] (۲)- و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۲] (۳)- که از اخبار علاجیه استفاده می‌شود.

[۸۳۳] (۱)- یعنی: خبر موافق با کتاب یا سنت قطعیه.

[۸۳۴] (۲)- یعنی: مقصود از مخالفت در- اترک ما خالف الکتاب- اعم از این است که به نحو تباین کلی باشد یا عموم و خصوص مطلق- یعنی: در صورتی که خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح می‌شود.

[۸۳۵] (۳)- پس روایت« ب» را که می گوید: بیع صبی ممیز، باطل است، طرح می‌نمائیم- زیرا با عموم قرآنی مخالف است- و معارضش را که دال بر صحت بیع صبی ممیز است، اخذ می‌نمائیم البته در محل بحث اگر معارضه‌ای نبود یعنی: تنها روایت مخالف قرآن بود، روایت مخالف کتاب را اخذ می‌نمودیم و با آن، عموم قرآنی را تخصیص می‌زدیم- مانند سائر تخصیصاتی که به وسیله اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

[۸۳۶] (۱)- اما بناء علی کونها فی مقام تعیین الحجهٔ عن اللاحجهٔ فلا مرجح للخبر الموافق علی المخالف حتی یقدم علیه لاجل موافقته للکتاب. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۴.

[۸۳۷] (۲)- نه ترجیح یک حجت بر حجّت دیگر.

[۸۳۸] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، صفحه ۷۹، حدیث: ۱۵.

[۸۳۹] (۴)- ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷، حدیث: ۵

[۸۴۰] (۵)- و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

[۸۴۱] (۶)- یعنی: اعم از مخالفت به نحو تباین کلی و عموم و خصوص مطلق.

[۸۴۲] (۱)- هذا عدول عما ذکره من تأیید وحدهٔ معنی المخالفهٔ فی الطائفتین من الاخبار بقوله:« فلا- وجه لحمل المخالفهٔ فی

احداهما» و بیان للفرق بین المخالفهٔ التی هی من المرجحات و بین المخالفهٔ التی هی من شرائط حجیهٔ خبر الواحد.« و محصل وجه العدول»: انه لا بد من التفکیک بین المخالفتین فی هاتین الطائفتین لوجهین:« احدهما»: العلم الاجمالی بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق.« و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض علی الکتاب عن التخصیص.

فهذان الوجهان قرینتان علی التفکیک المزبور بحمل اخبار العرض علی المخالفهٔ التباینیهٔ اذ لا معنی لان یقال:« ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف علی الاعم و الاخص المطلقین فما یکون من المرجحات هو المخالفهٔ بنحو العموم و الخصوص المطلق و ما یکون ممیزا للحجهٔ عن اللاحجهٔ هو المخالفهٔ التباینیهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۵.

[۸۴۳] (۱)- ... و تعبیر المتن« بمثل الاستصحاب» یدل علی عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشیخ« قدس سره» بتعمیمه حیث قال:« و لا فرق فی ذلک بین الاصول الثلاثهٔ اعنی اصالهٔ البراءهٔ و الاحتیاط و الاستصحاب».

و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان کان اعتباره من باب الظن، فعلی القول بعدم التعدی من المرجحات المنصوصهٔ لا مجال للترجیح بالاصل و علی القول بالتعدی فان کان ذلک الظن موجبا للظن بالصدور او الاقربیهٔ الی الواقع فالترجیح به واضح و ان لم یکن موجبا لاحد هذین الامرین- الذین انیط بهما التعدی- فلا وجه للترجیح ایضا ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۶.

[۸۴۴] (۲)- حیث ان مضمون الخبر ناظر الی الواقع و مفاد الاصول بناء علی التعبد حکم ظاهری فکیف یتقوی بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدلیل الاجتهادی مطابقا او مخالفا فموردها هو ما اذا تساقط الدلیلان للتکافؤ. و الاخبار المستفیضهٔ قد دلت علی التخییر مع فقد المرجح فلا مورد لها عند التعارض فلا ترجیح بها لاحد المتعارضین و مما ذکرنا علم ان البحث عن الترجیح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سیما علی مختار المصنف من عدم جواز التعدی من المزایا المنصوصهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۶.

[۸۴۵] (۱)- نه اینکه مؤید باشد.

[۸۴۶] (۲)- یعنی: خبر موافق با استصحاب.

[۸۴۷] (۳)- یعنی:« بنای تعبدی بر« بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن شک داریم، فعلا ظن به بقاء برای ما محقق است یعنی: با« ظن به بقا»،« حکم به بقا» می‌نمائیم. همان‌طور که قبلا هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقا حجت می‌دانند، می‌گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه اینکه یک اصل عملی باشد».

ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۲۳۱.

[۸۴۸] (۴)- که در این صورت، مثبتات آن‌هم حجت است یعنی: فرضا زیدی که بیست سال پیش از نظر ما غائب شده بود، اکنون حیاتش را استصحاب و برایش اثبات لحیه می‌کنیم- البته با تحقق تمام شرائط جریان استصحاب.

[۸۴۹] (۵)- مشروط بر اینکه قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم.

[۸۵۰] (۶)- که مختار مصنف« ره» هم می‌باشد- علی التحقیق.

[۸۵۱] (۱)- که شخص شاک در هنگام شک به آن رجوع می‌نماید.

[۸۵۲] (۲)-« و دلیل اعتبار اصل- اعم از اخبار و عقل- اصلا دلالتی بر تقویت آن خبر ندارد بلکه در حال عدم آن، حکم و وظیفه شاک را معین نموده». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۷.

[۸۵۳] (۳)- ...« بل الشیخ» اعلی اللّه مقامه قد ذکر من القوم مرجحین آخرین ایضا غیر الاصل العملی مثل کون احد الخبرین متضمنا للاباحهٔ و الآخر مفیدا للحظر فیقدم الحاظر علی المبیح او کون احد الدلیلین دلیل الحرمهٔ و الآخر دلیل الوجوب فیقدم دلیل الحرمهٔ

علی دلیل الوجوب. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۰.

[۸۵۴] (۱)- لا یخفی ان المنقول عن الحاجبی فی« الفصول» اخذ« الفقیه» فیه و لذا اشکل علیه بلزوم الدور.

« مشکینی ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۲.

[۸۵۵] (۲)- سؤال: چه مناسبتی دارد که مصنف« ره» بحث اجتهاد و تقلید را در کتاب« اصولی» بیان نموده‌اند؟

جواب: علم اصول، قواعدی است که در طریق استنباط احکام، واقع می‌شود، اکنون که بحث اصولی ما پایان پذیرفته، می‌خواهیم، بررسی کنیم که آیا می‌توان قواعد مذکور را در طریق استنباط قرار داد و احکام را استنتاج نمود؟

[۸۵۶] (۳)- الاجتهاد من الجهد و هو فی اللغة لمعان کثیرة(جهد) فی الامر جدّ و تعب(جهده) المرض هزله(اجهد) الطعام اشتهاه(و اجهد) الدابة حملها فوق طاقتها(اجهد) المال فرّقه و افناه الی غیر ذلک من المعانی(و اجتهد) فی الامر جدّ و بذل وسعه و تحمل المشقة. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۱.

[۸۵۷] (۴)- و لذلک یقال فی حمل الثقیل، اجتهدت و لا یقال ذلک فی حمل الخفیف لکنه اذا کان مأخوذا من الجهد بالفتح و اما اذا کان مأخوذا من الجهد بالضم فمعناه الوسع و الطاقة علی ما صرح به الفرّاء خلافا للاکثر حیث جعلوه مفتوحا و مضموما الوسع و الطاقة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۷.

[۸۵۸] (۱)- تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه« قدس سره» نقل شده.

[۸۵۹] (۲)- تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی« ره» در کتاب« زبدة» می‌باشد.

[۸۶۰] (۳)- اگر به مرحله رسوخ نرسد، نامش« حال» است که به زودی هم زائل می‌شود.

[۸۶۱] (۴)- اعم از ادله اجتهادی یا اصول عملیه.

[۸۶۲] (۵)- ... بمعنی انه لم یتصدّ بعد للاستنباط، اما لفقدان بعض اسبابه لعدم استحضار الدلیل من کتب-- الاخبار و اما لعارض آخر کمرض و غیره فان الاستنباط ح یکون بالقوة القریبة لا بالقوة البعیدة و الا کان العامی الذی له استعداد النیل بملکة الاستنباط مجتهدا مع أنّه لیس کذلک ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۶۵.

[۸۶۳] (۱)- اگر معرف از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد، حد تام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

[۸۶۴] (۱)- کما اورد علی التعریف الاول بان کثیرا من الادلة لا تفید الظن بل انما یکون حجة من حیث التعبد کالاستصحاب و اصالة البراءة مع ان تحصیل الحکم المستفاد من تلک الادلة تندرج فی الاجتهاد و بانه قد یتوقف الفقیه فی الحکم بعد اجتهاده و استفراغ وسعه فی ملاحظة الادلة فلیس هناک ظن بالحکم مع کون استفراغه اجتهادا قطعا و بان اقصی ما یجب علی المجتهد الاطمینان بتحصیل ما یستفاد من الادلة الموجودة سواء کان باول نظره فی المسائل کما فی المسائل التی مدارکها ظاهرة او بعد استفراغ وسعه کما فی الفروع الصعبة او بین الامرین و من المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد فی جمیع ذلک فلا ینعکس الحد المذکور لهذه الصور کلها لاعتبار استفراغ الوسع فیها و بان عنوان الفقیه کسائر العناوین من المتکلم و النحوی و الصرفی لا یصدق الا بعد معرفة قدر معتد به من الاحکام المتعلقة بذلک العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعا مع أنّه غیر حاصل من الفقیه فلا ینعکس الحد ایضا و غیر ذلک.

[۸۶۵] (۲)- کما اورد علی التعریف الاول ایضا بانه یندرج فی الحد استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بالاحکام الاصولیة مما یندرج فی اصول الدین کخصوصیات البرزخ و المعاد او فی اصول الفقه کحجیة الحسن و الموثق و الضعیف المنجبر بالشهرة مع ان ذلک لا یعد اجتهادا فی العرف .... و علی التعریف الثانی بان القوة القریبة من الاستنباط ربما یتناول القوة القریبة من الاجتهاد و لیست باجتهاد قطعا« کما هو الحال»:

لمکان کثرة اشتباه الجنس الحقیقی بالعرض العام و الفصل الحقیقی بالخاصة فافهم . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۸– ۳۴۷.

[۸۶۶] (۳)- کتعریف السعدانة بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هکذا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۵.

[۸۶۷] (۱)- اگر تعریف، حقیقی باشد، می‌توان اشکال نمود که فرضا چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.

[۸۶۸] (۲)- الظاهر انه اشارة الی ضعف ما افاده فی المقام فی وجه کون التعاریف لفظیة لا حقیقیة من عدم الاحاطة بالاشیاء بکنهها او بخواصها(و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا الیه آنفا دون غیره و اللّه العالم.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۵.

[۸۶۹] (۱)- توجیه ما این بود که تعریفین مذکورین« حقیقی» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.

[۸۷۰] (۲)- گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر اینکه دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.

[۸۷۱] (۳)- ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصیل الحجة علی الحکم اما قوة علی نحو لو اراد فعلا تحصیلها امکنه ذلک و اما فعلا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۲] (۴)- هذه النسبة لا تخلو من تأمل فان المعدود حجة عند اکثرهم هو القیاس لا خصوص ما افاد الظن، مضافا الی حکایة حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا ـ ریب فی ان اکثر ما یستندون الیه یفید الظن المنهی عن العمل به کالقیاس و الاستحسان و المصالح المرسلة و عمل الصحابة و غیرها. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۶۹.

[۸۷۳] (۵)- یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.

[۸۷۴] (۱)- لیس لنا طریق تعبدی و لا غیر تعبدی هو مما لا یفید الظن و لو نوعا فان من شأن الطرق و الامارات أن تکون هی مفیدة للظن و لو نوعا لا شخصا و هذا هو الفارق بینها و بین الاصول التعبدیة المحضة کالبراءة و قاعدتی الحل و الطهارة و نحو ذلک و لو جاز ان یکون الطریق غیر مفید للظن و لو نوعا لم یبق فرق بینه و بین الاصل العملی المحض اصلا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۵] (۲)- یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة غیر المفیدة للظن. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۷۱.

[۸۷۶] (۳)- ای و مما تقدم من کون الأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه قد انقدح انه لا وجه لتأبی الاخباری عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم فانه مما لا محیص عن الاجتهاد بهذا المعنی و ان کان یتأبی عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی کما صرح به المحقق القمی اعلی اللّه مقامه« قال» قبیل الشروع فی التجزی بیسیر(ما لفظه) ثم ان الاخباریین انکروا الاکتفاء بالظن و حرموا العمل علیه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقلید ظنا منهم بان باب العلم غیر منسد بدعوی ان اخبارنا قطعیة فیحرم العمل بالظن و یجب متابعة الاخبار و یحرم التقلید بل یجب علی کل احد متابعة کلام المعصومین علیهم السلام(ثم قال) و هذا کلام لا یفهمه غیرهم و ساق الکلام فی تضعیفه فراجع. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۷] (۴)- یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.

[۸۷۸] (۵)- قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.

[۸۷۹] (۱)- فلا وجه للتمایز و صیرورتهم حزبا مقابلا لحزب الآخر بحیث یطرد الحزب الآخر و یرمیه بالفسق او بما هو اعظم منه کما صدر عن بعض. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۸.

[۸۸۰] (۲)- اصل تعبّدی

[۸۸۱] (۳)- اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

[۸۸۲] (۴)- پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می‌توانند نزاع کنند.

[۸۸۳] (۵)- به‌عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می‌دانیم آن‌ها حجت نمی‌دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی‌شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

[۸۸۴] (۱)- من تعریف المصنف هذا للاجتهاد المطلق یعرف انه قد اختار فی تعریف الاجتهاد ما تقدم من البهائی رحمه اللّه من انه ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الی آخره و ان لم یظهر ذلک منه فی صدر الفصل(و علی کل حال) قد اشرنا فیما تقدم ان الاجتهاد فی الاصطلاح هو نفس ذلک الفعل الخارجی اعنی استفراغ الوسع لا الملکهٔ و انه قد یطلق المجتهد و یراد منه صاحب الملکهٔ و لو لم یتلبس بعد بالفعل الخارجی(و الظاهر» ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق فی قبال المجتهد المتجزی هو بهذا المعنی الاخیر فمن له ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط نوع الاحکام الشرعیهٔ فهو مجتهد مطلق و ان لم یستفرغ وسعه بعد فی مسألهٔ واحدهٔ و لم یستنبط حکمها الشرعی اصلا و من له ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط بعض الاحکام الشرعیهٔ فهو متجزی .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶۷.

[۸۸۵] (۲)- کنزاعهم فی جریان البراءهٔ فی الشبهات الوجوبیهٔ فان المشهور بینهم- علی ما حکی- هو جریان البراءهٔ فیها خلافا لبعضهم حیث إنّه منع عن جریانها فیها و التزم فیها بالاحتیاط کالتزام جلّهم بل کلهم بالاحتیاط فی الشبهات الحکمیهٔ التحریمیهٔ الناشئهٔ من فقد النص و کذا نزاعهم فی حجیهٔ الاستصحاب فی الشبهات الحکمیهٔ الکلیهٔ حیث انکرها الامین الاسترآبادی الا فی عدم النسخ و التزم غیره بجریانه فی الشبههٔ الحکمیهٔ.

[۸۸۶] (۳)- یعنی: کما وقع النزاع بین الاخباریین و الاصولیین فی حجیهٔ بعض الامور کالبراءهٔ فی الشبهات الحکمیهٔ التحریمیهٔ الناشئهٔ من فقد النص فان الاصولیین ذهبوا الی حجیتها فیها و الاخباریین انکروها و ذهبوا الی الاحتیاط. و کانکار المحدثین حجیهٔ القطع الحاصل من غیر الادلهٔ السمعیهٔ و التزام الاصولیین بها. و لا یخفی ان مثل هذا النزاع لا یسوّغ التحزب و التشنیع عصمنا اللّه تعالی من الزلّات و وفقنا لتحصیل الطاعات . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۷۳- ۳۷۲.

[۸۸۷] (۱)- الف: لازم هذه العبارهٔ ان یکون الاجتهاد المطلق هو عبارهٔ عما یقتدر به علی استنباط جمیع الاحکام و لا یعتبر ذلک قطعا بل المعتبر فی الاجتهاد المطلق کما اشرنا آنفا هو ما یقتدر به علی استنباط نوع الاحکام و ان لم یقتدر به علی استنباط جمیع الاحکام لغموضهٔ بعضها کما یتفق ذلک لکثیر من الاعلام من دون ان یکون مضرا بصدق اجتهادهم المطلق« و من هنا قال فی الفصول» فالمجتهد المطلق من کان له ملکهٔ تحصیل الظن بجملهٔ یعتد بها من الاحکام یعنی بها نوع الاحکام کما قلنا« الی ان قال» و لا یقدح قصور نظره عن تحصیل الظن بالبعض« الی ان قال» و انما لم نعتبر ملکهٔ تحصیل الظن بالکل مما عدا قطعیاته لتعذره عادهٔ فان الادلهٔ قد تتعارض و لتردد کثیر من المجتهدین فی جملهٔ من الاحکام کالمحقق و العلامهٔ و الشهیدین و اضرابهم مع ان احدا لم یقدح بذلک فی اجتهادهم« انتهی» موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه« هذا و لکن سیأتی من المصنف» الاعتراف بتردد الاعلام فی بعض المسائل و انه لا یضر باجتهادهم المطلق فقهرا یکون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما یقتدر به علی استنباط نوع الاحکام لا جمیعها. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶۸

ب: سواء استنبط ام لم یستنبط بعد لاطلاق الاجتهاد حقیقهٔ علی کلیهما. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۲.

[۸۸۸] (۲)- ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبیر المصنف بالفعلیهٔ بدل الشرعیهٔ مع ان ما تقدم فی تعریف الاجتهاد هو الحکم الشرعی لا الفعلی لیس الا التحفظ علی قوله بعد هذا من امارهٔ معتبرهٔ او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال علی استنباط الاحکام الشرعیهٔ لم یدخل فیها الحکم المستنبط من اصل عملی عقلی و هذا واضح. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶۸.

[۸۸۹] (۳)- مانند خبر عادل.

[۸۹۰] (۴)- البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول

عملیه مشروحا بیان کردیم- الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۹۱] (۵)- مانند برائت عقلیه.

[۸۹۲] (۶)- مانند استصحاب و برائت شرعیه.

[۸۹۳] (۱)- بمعنی الملکهٔ علی استنباط الجمیع فاشکال البعض فیه: بانه کیف یمکن حصول ملکهٔ الجمیع کتقیید الفصول للأحکام بجملهٔ معتد بها لیتحقق امکانه فی غیر محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنی المنقول عن الحاجبی غیر ممکن« مشکینی ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۳.

[۸۹۴] (۲)- قید ل« عدم التمکن او للتردد» یعنی: ان منشأ التردد قد یکون فقد النص کمسألهٔ اعتبار کون المضاربهٔ بالنقدین و عدم صحتها بغیرهما فان الدلیل علیه هو الاجماع الذی یشکل الاعتماد علیه لکونه اجماعا منقولا. و قد یکون اجمال النص او تعارضه. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۵] (۳)- معطوف علی« انما هو بالنسبهٔ» یعنی: ان المجتهد المطلق یتردد احیانا فی الحکم الواقعی و لا تردد له فی الحکم الظاهری بل هو معلوم له ففی مثل الخبرین المتعارضین المتکافئین یتردد المجتهد فی الحکم الواقعی و لکن حکمه الظاهری معلوم و هو اخذ احد الخبرین بمقتضی اخبار التخییر. فالمراد بالحکم الفعلی هو الظاهری المقابل للواقعی و الاولی اضافهٔ کلمهٔ« فیه» بین« لهم» و« اصلا»].

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۶] (۴)-« ادل دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء».

[۸۹۷] (۱)- ... فلا اشکال فی جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه کما ذکر المصنف فانه قاطع لا محالهٔ اما بالحکم الواقعی او بالحجهٔ علیه او بالحکم الظاهری الشرعی او العقلی و مع القطع باحد هذه الامور لا یکاد یمکنه رفع الید عن قطعه و العمل باجتهاد الغیر الذی لا یعتقد برأیه ابدا و هذا واضح.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۱.

[۸۹۸] (۲)- المراد به الجواز بالمعنی الاعم الصادق علی الوجوب لا ما یرادف الاباحهٔ، اذ المقصود به إما الوجوب التعیینی بناء علی طولیهٔ مراتب الاطاعهٔ و إما الوجوب التخییری بین الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط بناء علی عرضیهٔ مراتب الاطاعهٔ.

[۸۹۹] (۳)- الذی هو کنایهٔ عن عدم غزارهٔ العلم . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۵- ۳۸۴.

[۹۰۰] (۱)- بیان ل« دلیل آخر» و ذلک الدلیل الآخر منحصر فی دلیلین مفقودین فی المقام، احدهما:

الاجماع، علی جواز رجوع الجاهل الی المجتهد مطلقا انفتاحیا کان ام انسدادیا. ثانیهما: جریان مقدمات دلیل انسداد آخر فی حق المقلد- غیر ما تجری فی حق نفس المجتهد الانسدادی- بان یقال: العلم الاجمالی بثبوت تکالیف فعلیهٔ موجود، و باب العلم و العلمی بها منسد و اهمالها غیر جائز و الاحتیاط باطل او غیر لازم و لا یجوز اجراء الاصول النافیهٔ للتکلیف و ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، فتنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحکام من رأی المجتهد الانسدادی و کلا الوجهین ممنوع لما سیأتی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۸.

[۹۰۱] (۲)- زیرا دلیل آن، ادله جواز تقلید است که به زودی درباره‌اش بحث می‌کنیم.

[۹۰۲] (۳)- علم، یعنی: قطع و یقین.

[۹۰۳] (۴)- علمی، یعنی: دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۹۰۴] (۵)-« تذکر: در مباحث قبل ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد، لذا می‌گوئیم: باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توان به کتاب وسائل الشیعهٔ و امثال آن مراجعه کرد و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم‌ترین مسئله در

بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمره علمی، فائده دیگری ندارد». ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۸۵.

[۹۰۵] (۱)- بنا بر حکومت نه کشف.

تذکر: در نتیجه دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنا بر« کشف» حجیت دارد یا بنا بر« حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن- جلد چهارم ایضاح الکفایة- بیان کردیم اما اجمالا:

الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد« عقل» کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست.

ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می‌نمائیم و عقل« مستقلا» و صرف‌نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می‌کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حجت عقلی است.

[۹۰۶] (۲)- یعنی: عالم به احکام شرعیه.

[۹۰۷] (۳)- حجیت مطلق ظن.

[۹۰۸] (۴)- غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.

[۹۰۹] (۵)- که نتیجه‌اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.

[۹۱۰] (۱)- معطوف علی« عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتیاط الذی لا بد من اثباته فی المقدمة الرابعة و قد عرفت توضیحه، و ان الاحتیاط لازم علی هذا الجاهل ما لم یترتب علیه محذور عقلی و هو اختلال المعاش، او محذور شرعی و هو العسر بناء علی حکومة قاعدة نفی الحرج علی الاحتیاط المستلزم للعسر.

[۹۱۱] (۲)- وصلیة، یعنی: یجب علی الجاهل الاحتیاط حتی اذا استلزم العسر الا ان یریح نفسه من الاحتیاط العسری بنفیه بقاعدة الحرج . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۰.

[۹۱۲] (۳)- مضافا بر اینکه: اجماع منقول، حجت نیست.

[۹۱۳] (۴)- ...(و اما انسداد آخر) فلا یکاد یتم مقدماته عند الغیر کی یوجب له حجیة ظن الانسدادی اذ لا ینحصر المجتهد بالانسدادی فقط و لو اتفق حصره فلا یلزم من ترک العمل بقوله محذورا عقلیا اعنی:

اختلال النظام و اما العسر فهو و ان کان یلزم و لکن الغیر ممن لا یدرک عدم وجوبه شرعا بعد فرض کونه عامیا محضا لیس بمجتهد.(نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرک حرمة الاحتیاط اذا کان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا کان عسریا تم الانسداد ح فی حقه و اوجب حجیة ظن المجتهد الانسدادی له و لکنه مجرد فرض لا یتحقق فی الخارج ابدا.(هذا کله) علی تقدیر الحکومة و استقلال العقل بحجیة الظن فی حال الانسداد کاستقلاله بحجیة العلم فی حال الانفتاح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۳.

[۹۱۴] (۱)- تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره‌ای ندارم غیر از اینکه: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.

[۹۱۵] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱- با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.

[۹۱۶] (۳)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۱.

[۹۱۷] (۱)- الاولی ان یقال:« کما هو قضیة مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تکون فی مقام اثبات الاختصاص الذی هو علة لعدم مساعدة ادلة التقلید. الا ان یجعل الواو حالیة فتشعر بالعلیة ح. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۲.

[۹۱۸] (۲)- یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد« عقل» کشف می‌نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت

عقلی.

[۹۱۹] (۳)-« و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، مخل به نظام او نباشد یا اینکه مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱.

[۹۲۰] (۱)- یعنی: اگر مقدمات انسداد، کامل و تمام باشد، مقتضایش« حکومت» است نه کشف.

[۹۲۱] (۲)- یعنی: ظن مطلق.

[۹۲۲] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱.

[۹۲۳] (۴)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۴.

[۹۲۴] (۵)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۳.

[۹۲۵] (۱)- راجع الی کلمة الشیء ای حجیة الشیء شرعا مطلقا سواء کان الشیء من الامارات المعتبرة بالخصوص او من الظن المطلق المعتبر بالانسداد علی الکشف دون الحکومة اذ علی الحکومة تکون حجیته عقلیة لا- شرعیة و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۵.

[۹۲۶] (۲)- فانحصر مورد جواز الرجوع فی مورد القطع بالحکم و لا یشمل مورد القطعی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۹.

[۹۲۷] (۳)- در غیر قطعیات.

[۹۲۸] (۴)- سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسئله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

[۹۲۹] (۱)-(و فیه ما لا یخفی) فان ادلة التقلید هی تجوّز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الی العالم بموارد قیام الحجة علیها و الا فصح ان یقال ان الانسدادی ایضا هو عالم بموارد قیام الظن علی الاحکام الشرعیة فتشمله ادلة التقلید و یجوز الرجوع الیه و هو کما تری(و الصحیح فی الجواب) ان یقال: ان من قامت عنده الحجة المعتبرة علی الحکم الشرعی هو کالعالم بالحکم الشرعی عینا فان ادلة الاعتبار کما انها علی القول بجعل الحجیة تنزل الطرق و الامارات بمنزلة العلم و الیقین فکذلک تنزل هی من قامت عنده الطرق و الامارات بمنزلة من علم بالحکم الواقعی فاذا کانت ادلة التقلید هی مما تجوّز رجوع الجاهل الی العالم فتشمل هی قهرا جواز الرجوع الی کل من العالم الحقیقی و التنزیلی جمعیا نظرا الی حکومة ادلة الاعتبار علی ادلة التقلید و الی تصرفها فی موضوعها بتوسعة دائرة العالم و جعله اعم من الحقیقی و التنزیلی جمیعا فتأمل جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۴.

[۹۳۰] (۲)- القائم عنده الطرق و الامارات المعتبرة.

[۹۳۱] (۳)- و برطبق مؤدای دلیل، حکم ظاهری هم جعل نمی‌شود.

[۹۳۲] (۴)- القائل بجعل« الحجیة».

[۹۳۳] (۱)- و اللازم اضافة« الاصل الشرعی» الی« الامارة المعتبرة» اذ لا تصل النوبة الی الاصل العقلی بمجرد فقد الامارة بل لا بد من فقد الاصل الشرعی ایضا من استصحاب و برائت. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۰.

[۹۳۴] (۲)- مثلا عالم است که اماره و حجت شرعی بر وجوب نماز جمعه، یا حلیت شرب تتن، قائم شده.

[۹۳۵] (۳)- مانند امارات و اصول شرعیه.

[۹۳۶] (۴)- مانند: برائت عقلی، اصالت التخییر یا اصالت الاشتغال.

[۹۳۷] (۵)- و نه عالم به حکم فرعی می‌باشد.

[۹۳۸] (۶)- ... مثلا- اذا علم اجمالا- بوجوب صلاهٔ قبل صلاهٔ العصر فی یوم الجمعهٔ مرددهٔ بین اربع رکعات و رکعتین و خطبتین و فرض عدم استظهار وجوب احداهما بالخصوص من الادلهٔ فانه بناء علی استقلال العقل بوجوب الموافقهٔ القطعیهٔ یجب الجمع بین الصلاتین و بناء علی کفایهٔ الموافقهٔ الاحتمالیهٔ یکتفی باحداهما مخیرا بینهما و هذه مسألهٔ عقلیهٔ ربما یخالف المقلد مقلده فیها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۰.

[۹۳۹] (۱)- و الصحیح کان ان یقول هو البراءهٔ او التخییر او الاحتیاط فان الاصول العقلیهٔ ثلاثهٔ لا اثنان.

[۹۴۰] (۲)- اشارهٔ الی ضعف جوابه عن الاشکال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحیح فی الجواب هو ما ذکرناه فلا تغفل . ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۶.

[۹۴۱] (۳)- یعنی: احکامی که مستند آن‌ها، عقلی هست.

[۹۴۲] (۴)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۳.

[۹۴۳] (۱)- معطوف علی قوله:« کما لا اشکال فی جواز العمل» یعنی: ....

[۹۴۴] (۲)- لم یتعرض المصنف فی مسألهٔ نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی للتفصیل بین الکشف و الحکومهٔ کما تعرض للتفصیل بینهما فی مسألهٔ جواز تقلیده و اقتصر فی نفوذ قضائه علی الکشف بمنع اصل المبنی، حیث قال:« ففیه اشکال علی الصحیح» یعنی: ان اصل القول بالکشف غیر سدید لان مقدمات الانسداد- علی فرض تمامیتها فی نفسها- تنتج حجیهٔ الظن علی الحکومهٔ مع أنّه سیظهر حکم قضاء الانسدادی الکشفی مما افاده بناء علی الحکومهٔ]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۴ و ۴۰۲.

[۹۴۵] (۳)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۵.

[۹۴۶] (۴)- ... و السر فی ذلک ای فی عدم الخلاف هی الروایات المأثورهٔ فی الباب من المقبولهٔ و غیرها کما لا یخفی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۷.

[۹۴۷] (۱)- و حجت شرعی.

[۹۴۸] (۲)- ...(و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء فی لسان الاخبار لیس الا العالم بها(کما فی المقبولهٔ) ینظران من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم اللّه و علینا ردّ و الرّادّ علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه ... الخ.

(و فی روایهٔ ابی خدیجهٔ) اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا.

(و فی روایهٔ اخری لابی خدیجهٔ) انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا(و فی طریق الکلینی) شیئا من قضائنا ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۸.

[۹۴۹] (۳)- البته بنا بر« کشف» حجت شرعی دارد اما مختص خودش می‌باشد- مرحوم فیروزآبادی عبارت مصنف« ره» را برخلاف مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی تفسیر کرده‌اند ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۷.

[۹۵۰] (۴)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۴.

[۹۵۱] (۱)- هذا شروع فی اثبات نفوذ حکم المجتهد الانسدادی علی الحکومهٔ باحد وجهین:« الاول»:

الاجماع المرکب ...« الوجه الثانی» لنفوذ حکم الانسدادی هو: ادراجه فی موضوع منصب القضاء و جعله فردا عرفیا لقوله« ع»:« و عرف احکامنا». و تقریبه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۵.

[۹۵۲] (۲)- الاولی ابداله ب« او یدعی» او ب« او یقال» حتی یکون معطوفا علی« ان یدعی». و کیف کان فهذا اشارهٔ الی الوجه الثانی

الدال علی صحة نفوذ قضاء الانسدادی علی الحکومة و قد عرفت تقریبه ... ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۷.

[۹۵۳] (۳)- یعنی: اذا کانت موارد الاجماعات و غیرها جملة یعتد بها بان کانت الاحکام عشرة آلاف مثلا و الاحکام المعلومة بالاجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفین فان نسبة المعلوم الی الجمیع و ان کان نسبة الخمس او العشر الا ان عدد الالف فی نفسه کثیر و لیس المراد من الجملة المعتد بها اکثر الاحکام اذ لازمه کون الانسدادی انفتاحیا و لم یلتئم مع قوله:« و ان انسد باب العلم بمعظم الفقه» فان المراد بالمعظم هو اکثر الاحکام الشرعیة ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۷.

[۹۵۴] (۱)- هذا دفع لما قد یتوهم: من ان ظاهره کون الحکم الذی حکم به القاضی فی حکمهم« علیهم السلام» و هو مناف لادراج اهل الانسداد بل اهل الانفتاح ایضا اذا کان الحکم فی المرافعة مؤدی امارة او اصل غیر مجعول.« و حاصل الجواب»: ان اضافة الحکم الیهم من باب المجاز او الحقیقة من باب اسناد الحکم من قبل نائب السلطان الی نفس السلطان و ان لم یحکم به بل لم یطلع علیه ایضا. و یشهد له کون الحکم فی باب المرافعة غالبا من الامور التی لا- تستند الیهم بما هو بل لکونها من احکام منصوبهم علیهم السلام. مشکینی« ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۷.

[۹۵۵] (۲)- گرچه باب علم و علمی، نسبت به بقیه احکام بر او منسد است.

[۹۵۶] (۳)- از معرفت حلال و حرام.

[۹۵۷] (۴)- به‌نحوی که توضیح دادیم.

[۹۵۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۰.

[۹۵۹] (۲)- و اگر نشد، ظن مطلق را حجت می‌داند.

[۹۶۰] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۵.

[۹۶۱] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۹.

[۹۶۲] (۱)- در« معالم» چنین آمده:« قد اختلف الناس فی قبوله ای الاجتهاد] للتجزیة بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض و ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله حینئذ ان یجتهد فیها او لا؟ ذهب العلامة فی التهذیب و الشهید« ره» فی الذکری و الدروس و والدی« ره» فی جملة من کتبه و جمع من العامة الی الاول و صار قوم الی الثانی». ر. ک: معالم الدین ۲۳۲.

[۹۶۳] (۱)- مثلا در فلان مسئله، دو یا سه روایت بدون معارض داریم لذا استنباط حکم هم سهل است.

[۹۶۴] (۲)- مثلا در فلان مسئله، روایات فراوانی داریم که با یکدیگر تعارض هم دارند لذا استنباط حکم، مشکل است.

[۹۶۵] (۳)- ... فبعضهم ماهر فی مدرک بعض ابواب الفقه کالعبادات لکثرة ممارسته فیها و اطلاعه علی وجوه الجمع بین اخباره المتعارضة و لیس له مهارة فی ابواب المعاملات لتوقف استنباط احکامها علی جملة من القواعد العامة التی لم تکن له قدرة وافیة علی تنقیحها و تعیین حدودها و موارد جریانها و بعضهم بالعکس.

[۹۶۶] (۴)- کمسألة مقدمة الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهی و اقتضاء النهی للفساد و قاعدة قبح العقاب بلا بیان و دفع الضرر المحتمل و غیر ذلک . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۱۷ و ۴۱۵.

[۹۶۷] (۱)- یستفاد من هذه العبارة- تلویحا لا تصریحا- الوجه الثانی علی امتناع التجزی و هو منسوب الی بعض کالعضدی و ....

[۹۶۸] (۲)- تعلیل للقطع بعدم الدخل او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطة الفعلیة بمدارک جمیع المسائل فی استنباط مسألة واحدة مع الملکة المطلقة فکما یحصل الظن للمجتهد المطلق کذلک یحصل للمتجزی و کما لا یعتبر استحضار مدارک جمیع المسائل فعلا فی استنباط مسألة للمجتهد المطلق، کذلک لا یعتبر ذلک فی استنباطها للمتجزی.« و السر فی ذلک هو»: ان الاخبار

المرویة عن اهل بیت الوحی« علیهم السلام»- التی هی عمدة مدارک الاحکام- قد بوّبها ارباب الجوامع الحدیثیة و ربما قطّعوا روایة واحدة علی ابواب متفرقة لاشتمالها علی احکام متعددة و مع ذلک اشار صاحب الوسائل الی ما تقدم و ما یأتی من الاخبار التی لها نحو تعلق بحکم المسألة و مع هذا الجهد البلیغ لا یظن بوجود روایة فی کتاب الحدود مثلا مرتبطة بباب الطهارة- من دون اشارته الی موضعها فی باب الطهارة- حتی تتجه دعوی احتمال دخل تلک الروایة بالمسألة التی تصدی المجتهد لاستنباطها]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۲۲ و ۴۲۱.

[۹۶۹] (۳)- و الطفرة قد تکون محالا عقلیا و قد تکون محالا عادیا و لا منافاة حینئذ بین دعوی الاستحالة العادیة و تعلیلها بالطفرة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۱۹.

[۹۷۰] (۱)- و آیا در بناء عقلا- که دلیل حجیت ظواهر است- قیدی مشاهده شده که حجیت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نماید؟ خیر!

[۹۷۱] (۲)- یعنی: غایة الامر تقیید اطلاق ادلة حجیة المدارک بما اذا تمکن من دفع معارضات الخبر الواحد الذی یعتمد علیه المتجزی فی مقام الاستنباط و حاصله: ان ادلة اعتبار الامارات مطلقة من حیث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزی لکنها مقیدة بما اذا تمکن المجتهد الذی جاءه الخبر من الفحص عن معارضه-- و عن کل ما یزاحم حجیته و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته علی علاج التعارض بتقدیم احدهما علی الآخر او التخییر فمن لم تکن له هذه القدرة لم تکن ادلة حجیة الخبر و الظواهر شاملة له و من المعلوم ان هذه القدرة جهة مشترکة بین المطلق و المتجزی اذ لولاها لم یکن الشخص مجتهدا و لا عارفا باحکامهم« علیهم السلام». ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۲۵.

[۹۷۲] (۱)- در فصل اول از مباحث مربوط به« تقلید».

[۹۷۳] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۶.

[۹۷۴] (۱)- فلا اطلاق فیها ایضا لانها ارشاد الی السیرة العقلائیة و یتعین الاخذ بالقدر المتیقن منها و هو رجوع الجاهل الی المجتهد المطلق و یکون الشک فی جواز الرجوع الی المتجزی مساوقا للقطع بعدم جوازه و سیأتی ما هو الحق من القولین فی التعلیقة الآتیة و فی مباحث التقلید« ان شاء اللّه تعالی». ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۴۲۶.

[۹۷۵] (۲)-« مثلا آیه شریفه i فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ*E در مقام بیان نمی‌باشد». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۶.

[۹۷۶] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۸۶.

[۹۷۷] (۲)- الف: بل لا- اشکال فیه ایضا اذا کان عارفا باحکامهم« علیهم السلام» فی القضاء و ذلک لما عرفت فیما تقدم من ان المعتبر فی نفوذ قضاء القاضی علی ما یستفاد من الاخبار المتقدمة من المقبولة و غیرها هو معرفته باحکامهم فاذا عرفها کما هو حقه و تمکن من الحکم بحکمهم لم یکن فرق بین المتجزی و المطلق فی نفوذ حکمهما و قضائهما ابدا و ان لم یکن المتجزی عارفا باحکامهم فی سائر ابواب الفقه غیر القضاء اصلا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۸۷.

ب: ای: اشد اشکالا من حجیة فتواه علی الجاهل. و وجه اشدیة الاشکال هو: ان مقتضی سیرة العقلاء-- و فطرتهم علی الرجوع الی العالم هو حجیة نظر المتجزی ایضا کالمطلق اذ مناط السیرة کون المرجع عالما فیما یرجع الیه سواء علم غیره ام لا. و هذه السیرة لا تتوقف الا- علی الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادلة نفوذه هی الادلة اللفظیة التی اناطت المنصب بصدق« الفقیه و العارف بالاحکام» و نحوهما.

ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۲۸.

[۹۷۸] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۸۷.

[۹۷۹] (۱)- بان یعرف من« علم اللغة» المعانی المفردة التی وضع لها الالفاظ المأخوذة فی تراکیب الکلام او استعمل فیها و لو مجازا کالصعید و الغسل و المسح و الکعب و نحو ذلک سواء أ کان من المعانی الواصلة من الصدر الاول من اهل اللغة ام من المودوعة فی کتب اللغة التی دونها اربابها. و من« علم الصرف» المعانی التصریفیة التی وضعت لها الهیئات الاشتقاقیة کهیئات الافعال الماضیة و المضارعة و هیئات فعلی الامر و النهی و هیئات اسماء الفاعلین و المفعولین و غیرهما و من« علم النحو» معانیها النحویة التی وضعت لها تراکیب الالفاظ الاعرابیة کالفاعلیة و المفعولیة و الاضافة و نحوها و تختلف باختلاف التراکیب حتی انه ربما یختلف معانی لفظ واحد عند اختلاف حرکاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حیث ان الاول استفهام و الثانی تعجب و ما أحسن زیدا و ما أحسن زید و دلالة هذه الحرکات علی المعانی المختلفة تستفاد من علم النحو. و من« علم المنطق» ما یعرف به شرائط البرهان و کیفیة تراکیب البراهین و امتیاز البرهان عن سائر مواد الاقیسة من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ یتوقف علی الاستدلال و هو لا یتم الا بالمنطق بل هو من مبادی سائر شروط الاستنباط التی هی عبارة عن عدة علوم و لا سیما اصول الفقه الذی هو العمدة من الشروط لکونه من العلوم النظریة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۲.

[۹۸۰] (۲)- ... و المراد بالعلوم العربیة العلوم التی یکون موضوعها الالفاظ العربیة من حیثیات مختلفة و هی: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۳۶.

[۹۸۱] (۱)- قید ل« معرفة» یعنی: ان الاجتهاد فی الفقه یتوقف علی معرفة عدة من مباحث العلوم العربیة لا علی معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد علی معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف واضح دون توقفه علی معرفة علم العروض و جملة اخری من مباحث النحو. ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۴۳۷.

[۹۸۲] (۲)- و لو بأن یقدر علی معرفة ما یبتنی علیه الاجتهاد فی المسألة بالرجوع الی ما دوّن فیه و الآیات المتکفلة للاحکام علی ما صرح به بعضهم خمس مائة آیة و کذلک معرفة الاحادیث المتعلقة بالاحکام و معرفة احوال الرواة من التعدیل و الجرح و لو بالرجوع الی کتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثیق الرجال و الاعتماد علیهم بناء علی حجیتها من باب الظنون الخاصة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۳.

[۹۸۳] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۷.

[۹۸۴] (۱)- تحقیقی در این زمینه، از کتاب عنایة الاصول- در صفحه ۳۶۴- نقل کرده‌ایم.

[۹۸۵] (۲)- اما الاول: فلان بعض المسائل قلیل الحاجة الیه لکونه اسهل مدرکا.

و اما الثانی: فلما ذکره فی العبارة فانه فی الزمان الاول لا حاجة فی التمسک بالعام الی الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان.

و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما یقطع بحکم و لا یحتاج الی إعمال قواعد اصولیة. مشکینی« ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۸۶] (۱)- و کذا فی الشرعیات اذا کان الاجتهاد قطعیا او وقع علی موضوعات الاحکام و لو کان ظنیا کما نفی الخلاف فی الفصول و انما الخلاف فی الاحکام الاجتهادیة الظنیة تکلیفیة او وضعیة. مشکینی« ره».

ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۸۷] (۲)- ... و الحاصل: ان الناظر فی کلماتهم یظهر له انهم مختلفون فی التصویب فبعضهم ینکره رأسا و بعضهم یلتزم به فی ما لا نص فیه و علیه فنسبة التصویب الی المخالفین مطلقا او الی الاشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شیء. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/

.۴۴۶

[۹۸۸] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۹۲.

[۹۸۹] (۱)- ... و الوجه فی اتفاق کلمتهم علی التخطئة فی هذه الامور العقلیة هو استلزام القول بالتصویب فیها لاجتماع الضدین او النقیضین مثلا اذا ادرک عقل زید امکان اعادة المعدوم و ادرک عقل عمرو استحالتها او ادرک عقل رجل قبح الکذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فیما کان المتضرر هو المؤمن او ادرک عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قیّده بشیء مثلا فلو قیل بالتصویب فیها لزم اجتماع الضدین بل النقیضین و هو محال اذ الواقع اما ان یکون ظرفا لاستحالة اعادة المعدوم و اما لامکانها لبداهة امتناع ان یقال: ان اعادة المعدوم ممکنة و مستحیلة فالتخطئة فی هذا السنخ من العقلیات مما لا بد منه.« و لا فرق فی ذلک» بین الحکم العقلی الذی موضوعه حکم شرعی کحسن الاطاعة و قبح المعصیة و بین غیره مما تقدم کاستحالة اعادة المعدوم و امکانها لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدین او النقیضین. ر. ک: منتهی الدرایة ۸۲/ ۴۴۶.

[۹۹۰] (۲)- ... و لیعلم ان الاتفاق علی التخطئة فی العقلیات انما یکون مورده الاحکام العقلیة التی تقع طرقا الی استکشاف الواقعیات کالملازمة بین وجوب المقدمة و ذیها فان هذه الملازمة امر واقعی یدرکها العقل تارة و لا یدرکها اخری و کذا استحالة شیء واقعا او مصلحته او مفسدته کذلک. و اما الاحکام العقلیة غیر الطریقیة التی لا واقع لها و یکون ادراک العقل مقوّما لحکمه فلا محیص عن الالتزام بالتصویب فیها ضرورة ان الحسن العقلی حینئذ لیس الا ملاءمة الشیء لدی القوة العاقلة کملاءمة الشیء لدی سائر القوی من الذائقة و الشامة و اللامسة کما ان القبح العقلی عبارة عن منافرته لدی القوة العاقلة کادراکه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فی الامور الوجدانیة المتقومة بادراکات العقل. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۴۷.

[۹۹۱] (۱)- اما کونها احکاما واقعیة فلانه مقتضی التصویب ای: اصابة کل اجتهاد بالواقع و اما کونها ظاهریة فلانها احکام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشک فیه، و من المعلوم ان الحکم المجعول فی مورد الشک- کما فی الامارة او فی موضع الشک کما فی الاصل العملی- یکون حکما ظاهریا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۱.

[۹۹۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۹۳] (۲)- کالاشعری و ابی الهذیل العلاف و الجبائیان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۴.

[۹۹۴] (۳)- لا اشکال فی بطلانه بمعانیه الثلاثة الآتیة للاجماع و الاخبار الا ان الاشکال فیه من جهة الاستحالة و عدمها.« مشکینی ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۹۵] (۱)- یعنی: خداوند متعال برای هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، حکم جعل می‌نماید و نتیجه‌اش این است که: تمام مردم در آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نماز جمعه شده، صلات جمعه در حق او- و مقلدینش- واجب است و کسی که قائل به حرمت آن شده، درباره او و مقلدینش حرمت، جعل شده و ....

[۹۹۶] (۱)- و هم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی الفرعی و الظن متعلق بالکسر و الحکم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثانی فلولا وجود الحکم استحال استفراغ الوسع فی تحصیل الظن به و یسمونه بالتصویب المحال. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۹۹۷] (۲)- و لهذا یسمونه بالتصویب المجمع علی بطلانه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۹۹۸] (۱)- هذا تفسیر بما لا یرضی صاحبه فان مراد العامة لیس هذا المعنی قطعا(مشکینی« ره») ر. ک:

کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۱.

[۹۹۹] (۲)- یعنی: حکم انشائی، جعل شده.

[۱۰۰۰] (۳)- طبق اماره‌ای که بر آن حکم، قائم شده.

[۱۰۰۱] (۴)- ... لحدوث مصلحة فی مؤداها بسبب قیام الامارة علیه تکون تلک المصلحة اقوی من مصلحة الحکم الانشائی فیکون الحکم الفعلی علی طبق الامارة لحصول الکسر و الانکسار فی الملاک الواقعی الثابت فی الفعل کشرب الخمر بعد حدوث مصلحة فی العمل بالامارة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۵۰.

[۱۰۰۲] (۵)- و حکم ظاهری فعلی که بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب می‌شود، همان حکمی است که فعلا رأی مجتهد به آن، مؤدی شده.

[۱۰۰۳] (۶)- که مخالف رأی مجتهد است.

[۱۰۰۴] (۷)- یعنی: فعلیت آن حکم واقعی لوح محفوظی، مشروط بر این است که رأی مجتهد به آن، مؤدی شود.

[۱۰۰۵] (۱)- و حکم هذا التصویب المعتزلی هو: انه معقول فی نفسه- بناء علی موضوعیة رأی المجتهد و سببیة کل امارة لحدوث مصلحة فی مؤداها توجب تغیر الحکم الواقعی- اذ لا مانع من توقف فعلیة الاحکام الواقعیة علی قیام الامارة علی طبقها و من اختصاص تلک الاحکام ببعض المکلفین دون بعض نظیر اختصاص احکام النساء بهنّ و عدم اشتراک الرجال فیها معهن. و الذی یرد علی هذا المعنی للتصویب امور عمدتها امران« احدهما»: بطلان اصل المبنی للاجماع علی عدم کون الامارة حجة من باب السببیة حتی تکون مغیرة للواقع کما یتغیر بطروء عنوان ثانوی کالضرر و الخوف و الاضطرار.

« ثانیهما»: ما ادعی من تواتر الاخبار علی اشتراک الاحکام بین العالمین و الجاهلین بها.

[۱۰۰۶] (۲)- ای: بمعنی تبعیة الحکم الفعلی لرأی المجتهد و اشتراک الکل فی الحکم الانشائی.

[۱۰۰۷] (۳)- کالموقتات مطلقا او اذا انکشف الخلاف او بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. او یراد بقوله:

« فی الجملة» الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم فی حال الانسداد دون الانفتاح . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۳ و ۴۵۰.

[۱۰۰۸] (۴)- ای: یشیر الی التصویب فی الفعلیة ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشارة: ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم الذی هو مؤدی الامارة لاستلزام موضوعیة الامارة القطع بکون مؤداها حکما فعلیا کما لا یخفی. و التعبیر ب« ربما یشیر» دون« ربما یدل علیه» انما هو لاحتمال عدم ارادة القطع بالحکم الظاهری النفسی بل ارادة القطع بالحجیة فکون الطریق ظنیا لا ینافی القطع بحجیته و أین هذا القطع من القطع بالحکم الظاهری النفسی الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۴.

[۱۰۰۹] (۵)- ای یشیر الی التصویب فی الفعلیة

[۱۰۱۰] (۱)- استدراک علی قوله:« بل لا محیص عنه فی الجملة» یعنی: ان ما تقدم من لا بدیة الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم انما یتجه بناء علی حجیة الاخبار من باب الموضوعیة. و اما بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة کما هو المختار فلا سبیل الی التصویب بهذا المعنی کما لا سبیل للتصویب بمعنی آخر .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۷.

[۱۰۱۱] (۲)- کما اختاره الشیخ الانصاری« قد» بمعنی ان المصلحة انما هی فی نصب الطریق و تنزیل شیء منزلة العلم کالتسهیل علی المکلف و غیره من غیر ان یکون له دخل فی حسن متعلقه او قبحه.

[۱۰۱۲] (۳)- ناشئة عن مصلحة تطبیق العمل علی الطریق کما انها لیست احکاما نفسیة.

[۱۰۱۳] (۴)- کنفس العلم الذی هو طریق عقلی . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۱۰۱۴] (۵)- ای: انشائی. و الاضراب عن« غیر منجز» لاجل ان عدم تنجز الحکم الواقعی لا یستلزم انشائیته لا مکان کونه فعلیا تعلیقیا غیر حتمی کما جمع هو« قدس سره» بین الحکمین الواقعی و الظاهری بحمل الواقعی علی الفعلی التعلیقی و الظاهری علی الفعلی الحتمی و کأنه« قده» عدل عن ذلک الذی اختاره فی مواضع من الکتاب و حاشیة الرسائل الی کون الحکم الواقعی- فی جمیع موارد خطأ الامارة او فقدها- باقیا علی مرتبة الانشاء و لعل الوجه فیه .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۹.

[۱۰۱۵] (۶)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۹.

[۱۰۱۶] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۹۸.

[۱۰۱۷] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۱۰۱۸] (۱)- الثانی، و لیعلم ان المستفاد من التقیید بقوله علی وفق المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الکلام فیما اذا کان الرأی الاول علی خلاف الاحتیاط کما اذا کان علی کفایهٔ فری الودجین فی الذبح و طهارهٔ الغسالهٔ و کفایهٔ الغسل مرهٔ و عدم جزئیهٔ جلسهٔ الاستراحهٔ و کفایهٔ التسبیحهٔ الواحدهٔ للرکعتین الاخیرتین و فیما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد یکون الرأی الاول علی خلاف الاحتیاط و یحتاط المجتهد و مقلده فی مورده لا فیما اذا کان الرأی الاول علی طبق الاحتیاط و هو ظاهر ثم إنّه لا بد و ان یکون محل النزاع ما اذا کان له اثر بعد الرجوع من الاعادهٔ او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فیما لا اثر له اصلا.

[۱۰۱۹] (۲)-« لا یخفی عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذی هو الفعل او الترک عن قصد لاختصاصه بصورهٔ السهو بدیهٔ اللهم الا ان یقال ان المتبادر من العمد هو القصد الی الترک فی محل العلم بوجوبه او القصد الی الفعل فی محل العلم بمطلوبیهٔ الترک و هنا لیس کذلک فتدبر»(منه دام ظله)] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۶.

[۱۰۲۰] (۳)-« مثل اینکه قبلا سوره را در نماز، واجب نمی‌دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۰.

[۱۰۲۱] (۴)- ای فی الموضوعات و فی الاحکام ان حصل الرأی الثانی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۶.

[۱۰۲۲] (۵)- یا احتیاط نماید- اگر تاکنون رأیی برایش حاصل نشده.

[۱۰۲۳] (۱)- یعنی: ظن معتبر.

[۱۰۲۴] (۲)- و اکنون رأی آن مجتهد، مضمحل گشته.

[۱۰۲۵] (۳)- مثلا تاکنون نظرش این بوده که نماز، دارای نه جزء هست و سوره، جزء آن نمی‌باشد لذا آن را با نه جزء اتیان نموده لکن فعلا تبدل رأی پیدا کرده و سوره را جزء نماز می‌داند.

[۱۰۲۶] (۴)- مثلا عقد فارسی را معتبر و صحیح می‌دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لکن فعلا تبدل رأی پیدا کرده و نظرش این است که باید« صیغه عقد» به عربی خوانده شود.

[۱۰۲۷] (۵)- سؤال: مقتضای قاعده ثانوی در محل بحث چیست؟

مصنف« ره» چنین فرموده‌اند:« ... فیما لم ینهض دلیل علی صحهٔ العمل ... مثل لا تعاد و حدیث الرفع، بل الاجماع ... حدیث رفع التسعهٔ و غیره لان منها« رفع الخطأ» و مدلوله رفع حکم الفعل اذا وقع خطأ و هذا شامل للصلاهٔ و غیرها، مثلا وجوب جلسهٔ الاستراحهٔ مما اخطأ المکلف فیه لخطأ اجتهاده، فیشک فی وجوبها و مقتضی« رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعادهٔ الصلاهٔ لاجل الاخلال الخطائی بها. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶۵.] ...».

اشارهٔ الی مقتضی القاعدهٔ الثانویهٔ فی الاعمال السابقهٔ المطابقهٔ للاجتهاد الاول(فیقول) ان مقتضاها هو صحهٔ تلک الاعمال و ذلک لادلهٔ خاصهٔ نعتمد علیها و نستند الیها.(منها) ما یختص بالصلاهٔ فقط دون غیرها و هو حدیث لا تعاد الصلاهٔ الا من خمس فاذا ادی الاجتهاد الاول الی عدم جزئیهٔ شیء-- للصلاهٔ او عدم شرطیته لها او عدم مانعیته عنها او عدم قاطعیته لها و اوقعنا الصلاهٔ علی طبق ذلک الاجتهاد ثم انکشف الخلاف و ظهر جزئیهٔ ذلک الشیء او شرطیته او مانعیته او قاطعیته صحت الصلاهٔ و لا حاجهٔ الی الاتیان بها ثانیا اعادهٔ او قضاء الا اذا کان الامر المختل هو احد الامور الخمسهٔ و هی الوقت و القبلهٔ و الطهور و الرکوع و السجود(هذا) و لکن

الاستدلال بالحدیث الشریف مبنی علی شموله بصورة الجهل بالحکم او الموضوع و عدم اختصاصه بصورة النسیان فقط کما قد یدعی ذلک و الا فلا یکاد ینفع المقام شیئا ابدا.(و منها) ما یختص بالعبادات فقط دون غیرها و هو الاجماع علی الاجزاء الذی ادعاه بعضهم علی ما یظهر من المصنف و اشتهر علی الالسن.(و فیه) ... و منها ما یشمل العبادات و المعاملات جمیعا و هو حدیث الرفع. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۰۵.

[۱۰۲۸] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۰۰.

[۱۰۲۹] (۱)- نه موضوعیت.

[۱۰۳۰] (۲)- ... و وجه البطلان فی هذه الصورة ان الامارات بناء علی الطریقیة مما لا تخلو من احد قولین:

(فاما ان نقول) فیها بجعل الحجیة ای المنجزیة عند الاصابة و العذریة عند الخطأ.(و علی هذا القول) لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد کشف الخلاف فیها اذ المفروض ان الامارة التی قد ادت الی صحتها و انکشف خلافها لم تکن هی الا مجرد عذر للفوت من دون ان یتدارک بها مصلحة الواقع ابدا.(و اما ان نقول) فیها بجعل الاحکام الظاهریة الطریقیة.(و علی هذا القول) ایضا لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد کشف الخلاف فیها فان الحکم الظاهری الطریقی لا مصلحة فیه سوی الوصول به الی الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فیکون عذرا لفوته من دون ان یتدارک به مصلحة الواقع اصلا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۰۰.

[۱۰۳۱] (۳)- در وقت.

[۱۰۳۲] (۴)- در خارج از وقت.

[۱۰۳۳] (۵)- مانند قطع که فقط« معذّر» یا« منجّز» است.

[۱۰۳۴] (۶)- در صورت اصابه.

[۱۰۳۵] (۷)- در صورت خطا.

[۱۰۳۶] (۱)- عبارت مذکور، مقدمه‌ای است برای رد کلام صاحب فصول« ره».

[۱۰۳۷] (۲)- ... کوجوب الجمعة.

[۱۰۳۸] (۳)- ... او بالمتعلقات کالصلاة بدون جلسة الاستراحة و العقد بالفارسیة و التذکیة بفری الودجین و غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۶۹.

[۱۰۳۹] (۴)- مثلا کان رأیه السابق موضوعیة مطلق الالتزام النفسانی فی باب النذر- و لو بدون التلفظ به- لوجوب الوفاء به ثم تبدل رأیه- للظفر بالمقید- الی اشتراطه بالتلفظ به و انه لا یجب ترتیب الاثر علی النذر ما لم یتلفظ بالصیغة المعتبرة فیه.

[۱۰۴۰] (۵)- کما اذا افتی بوجوب صلاة الجمعة تعیینا ثم ظفر بما یدل علی وجوبها تخییرا فی عصر الغیبة و کون وجوبها تعیینا مختصا بعصر الحضور.

[۱۰۴۱] (۶)- کما اذا خص الحکم بتطهیر الآنیة بالظروف الصغار المعدة للاکل و الشرب التی یسهل تناولها و نقلها من مکان الی آخر ثم ظفر علی قرینة المجاز و استقر رأیه علی الحاق القدور الکبار و نحوها بالآنیة و ان لم یصدق علیها الاناء عرفا.

[۱۰۴۲] (۷)- کما اذا افتی باباحة الخمس للشیعة استنادا الی نصوص ثم ظفر بما یعارضها مما یدل علی وجوب اداء الخمس و لزوم حمل إباحة الخمس علی معنی آخر]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۶۸.

[۱۰۴۳] (۱)- الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما یتعلق به الحکم الشرعی تکلیفیا ام وضعیا کالصلاة و العقد و فری الاوداج الاربعة بشرائطه و غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۷۲.

[۱۰۴۴] (۱)- الف: ر. ک: الفصول الغرویّة ۴۰۹.

ب: ... قد حکی عن الشیخ ایضا اعلی اللّه مقامه انه قد تردد فی فهم مراد الفصول فی المقام و اشکل علیه الامر حتی ارسل بعض

السادة من افاضل تلامذته الظاهر انه: الحاج المیرزا السید علی التستری الی کربلاء لملاقاة صاحب الفصول و استیضاح الحال منه شفاهیا فرجع السید و لم یأت بشیء یرجع الی محصل هکذا نقل بعض الاجلة فی بعض مؤلفاته(و اللّه العالم). ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۱۱.

[۱۰۴۵] (۱)- لانه لیس بلازم ان یکون الرأی الاول دائما او غالبا علی خلاف التکلیف و خلاف الاحتیاط و هو عمل به و ان یکون التبدل علی الوجه المذکور لاکثر اهل الفتاوی کی یلزم العسر.

[۱۰۴۶] (۲)- لا العسر النوعی و کذا ادلة نفی الحرج و کذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثة لا ینتج الحکم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلة الفرضیة لا یترتب علیه الا المعلول الفرضی و غایة ما یلزم فی باب النکاح الذی اوقعهم فی حیص و بیص بعد التبدل کون الوطی بالعقد السابق بالشبهة و یترتب علیه حکم العقد الصحیح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلک من الاحکام و من حین التبدل یعقدها بمقتضی الاجتهاد الثانی . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۷.

[۱۰۴۷] (۳)- یعنی: چنین نیست که با اجتهاد سابق، یک موضوع داشته باشیم و با اجتهاد بعدی، موضوع حکم، عوض شود مثلا تذکیه، یکی از موضوعات است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود یا مثلا حیات زید- در صورتی که موضوع حکم شرعی واقع شود- موضوعی است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود.

[۱۰۴۸] (۱)- کما اذا اشتری دارا بعقد فارسی و آجرها، و تزوج بامرأة بالفارسیة، فلو بنی علی بطلان هذه العقود و الآثار المترتبة علیها لزم اختلال النظام قطعا.

[۱۰۴۹] (۲)- کما لو طلق زوجة بالفارسیة و تزوجها رجل آخر و مضت مدة مدیدة فان الالتزام ببطلان ما وقع علی طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

[۱۰۵۰] (۳)- المنفیین عن الشریعة السمحة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۷۳.

[۱۰۵۱] (۴)- نه تمام افراد.

[۱۰۵۲] (۱)- ... مثلا اذا قلد الورثة فی مقدار الحبوة و افتی المجتهد بانها ثلاثة اشیاء ثم عدل عن رأیه الی انها اربعة اشیاء فللولد الاکبر مطالبة سائر الورثة بالشیء الرابع و لو نازعوه رفع امرهم الی الحاکم الشرعی لیحکم بینهم بما یراه. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۷۵.

[۱۰۵۳] (۲)- ر. ک: منتهی الوصول ۳۷۲.

[۱۰۵۴] (۳)- نه طریقیت.

[۱۰۵۵] (۱)- فاذا قامت البراءة الشرعیة فی الشبهة الحکمیة علی عدم وجوب شیء او عدم جزئیته او عدم شرطیته لعبادة او لمعاملة ثم انکشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الی اجتهاد جدید قد ادی الی وجوبه او جزئیته او شرطیته لم نحتج الی الاعادة او القضاء فی العبادة او الی تکرار السبب فی المعاملة(و الظاهر) ان السر فی نظره هو حکومة دلیل البراءة علی دلیل الواقع او علی ادلة الاجزاء و الشرائط فلا یبقی وجوب و لا جزئیة و لا شرطیة فی حال الجهل ابدا فلا اعادة و لا قضاء و لا تکرار السبب(و قد استفید) حکومة دلیل البراءة من کلام المصنف فی الاقل و الاکثر الارتباطیین قبل الشروع فی التنبیه علی امور بل صرح فی بحث الاجزاء ...(هذا کله فی البراءة النقلیة) و مثلها استصحاب العدم.(و اما استصحاب الوجود) ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۰۳.

[۱۰۵۶] (۲)- و قد ظهر لک من تقسیم المصنف مبنی الرأی السابق الی القطع و الطرق و الاصول انه لیس الامر کما صنعه غیر واحد من الاصولیین من جعل هذه المسألة من جزئیات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها کفایة الامر و امثاله فهی مختصة بما کان هناک امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأی المجتهد الی ما یخالفه فی ای مسألة کانت من العبادات بالمعنی الاخص او المعاملات او الایقاعات او الاحکام. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۷.

[۱۰۵۷] (۳)- به خلاف اینکه قائل شویم، امارات از باب طریقیت، معتبرند که شرحش را اخیرا بیان کردیم.

[۱۰۵۸] (۴)- و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

[۱۰۵۹] (۵)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۶۰] (۱)- الاخذ هنا بمعنی القبول کما قیل فی تفسیر قوله تعالی i وَ یَأْخُذُ الصَّدَقاتِ E ای یقبلها و یؤیده ....

[۱۰۶۱] (۲)- بلا مطالبهٔ دلیل علی رأیه الخ ظرف مستقر فی محل النصب علی الحالیهٔ للعمل فالمعنی ان التقلید هو الاخذ المذکور حال کونه حاصلا بغیر دلیل علی القول بحیث لو سأله احد عن وجه هذا الالتزام و الرأی علله بان قول فلان من دون ان یستند الی خصوص دلیل او عموم یکون جامعا قریبا للمورد و لا ینافی ذلک استناده الی دلیل عام علی اعتبار قول المفتی و حجیهٔ فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتی و کلما قاله المفتی فهو حکم اللّه فی حقی و کیف کان یخرج بهذا القید الاخذ بقول الغیر بدلیل علیه بالخصوص کأخذ الفقیه المتأخر بقول الفقیه المتقدم لمساعدهٔ دلیل علیه حیث ان هذا اخذ بقول الغیر لا لانه قول الغیر بل لمساعدهٔ الدلیل علیه.« منه دام ظله»] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۸.

[۱۰۶۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۵۹- ۱۰۶.

[۱۰۶۳] (۴)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۱۳.

[۱۰۶۴] (۱)- ر. ک: مجمع البحرین ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۶۵] (۲)- ر. ک: مصباح الاصول ۳/ ۴۴۷.

[۱۰۶۶] (۳)- ر. ک: عروهٔ الوثقی بحث تقلید، مسأله ۸.

[۱۰۶۷] (۴)- ... التی تتعلق باعمال الجوارح. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۸] (۵)- المراد بها الامور الاعتقادیهٔ التی لا یکون المطلوب فیها المعرفهٔ و الا فلا سبیل للتقلید فیما یجب معرفته کالتوحید و النبوهٔ و الامامهٔ و المعاد. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۹] (۱)- لعله اشارهٔ الی: انه لا دلیل علی اعتبار ازید من تطبیق العمل علی فتوی المجتهد فی تحقق التقلید فان ادلته لا تدل علی ازید من ذلک لانه یحصل بهذا النحو الامن من تبعهٔ التکلیف المنجز. نعم لا بد فی التقلید بهذا المعنی من تعلم الفتوی قبل الشروع فی العمل لیتحقق العمل بمطابقهٔ العمل للرأی فالقول بکون التقلید نفس العمل قریب جدا ... مضافا الی« ان العمل عن تقلید» لم یرد فی آیهٔ و لا روایهٔ حتی یلزم الاخذ بظاهره بعد تسلیم الظهور ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۸۹

[۱۰۷۰] (۲)- الظاهر ان قوله« مطلقا» اشارهٔ الی عدم الفرق فی العامی بین ان یکون عامیا بحتا لا حظّ له من العلم اصلا او کان له حظ من العلم فی الجملهٔ و لم یبلغ درجهٔ الاجتهاد. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۱۹.

[۱۰۷۱] (۳)- ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

[۱۰۷۲] (۴)- ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۸۷.

[۱۰۷۳] (۵)- به عبارت دیگر:« عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود، لازمه‌اش این است که آن عمل اول« بلا تقلید» باشد.

[۱۰۷۴] (۶)-« و این مسئله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است و لو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۷۵] (۱)- بمعناه الاعم الشامل للوجوب فی قبال القول بحرمهٔ التقلید ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۹۸.

[۱۰۷۶] (۲)- ... و المقصود بقوله:« فی الجملة» اثبات فطریة جواز رجوع الجاهل الی العالم فی ظرف اجتماع الشرائط فی المجتهد فلا یکون الرجوع الی الفاسق او المتجزی او الصبی فطریا بدیهیا ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۹۸.

[۱۰۷۷] (۳)-« بلکه اطفال از باب حکم طبیعت از ابوین خود، مجهولات را سؤال می‌نمایند». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۳.

[۱۰۷۸] (۴)- الظاهر انه اشارة الی ما قد یتفق للمقلد من ان یکون خبیرا فی خصوص جواز التقلید عالما بادلته بصیرا علی مدرکه مجتهدا فیه غیر مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم یکن رجوعه الی العالم بدیهیا جبلیا فطریا له لم یلزم سد باب العلم بجواز التقلید علیه بعد فرض اطلاعه علی ادلته و مدارکه مما سیأتی من الآیات و الروایات جمیعا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۱۹.

[۱۰۷۹] (۱)- لان هذه المسألة من المسائل المشکوکة فان ثبت جواز الرجوع فی جمیع تلک المسائل- التی من جملتها نفسها- بجوازه فیها لزم تقدم الشیء علی نفسه و إن ثبت جوازه فی غیرها بجواز التقلید فیها فلا بدّ- حینئذ- من رجوع آخر ... و هکذا و یلزم التسلسل ...« مشکینی رحمه اللّه» ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۵.

[۱۰۸۰] (۲)- ر. ک: معارج الاصول ۱۹۷.

[۱۰۸۱] (۳)- ر. ک: رسالة الاجتهاد و التقلید، صفحه ۴۸.

[۱۰۸۲] (۴)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۰.

[۱۰۸۳] (۱)- بل لا قدح فی دعوی سیرة المتدینین فان احتمال ان سیرتهم لاجل کون رجوع الجاهل الی العالم من الامور الفطریة الارتکازیة او من ضروریات العقل و فطریاته علی اختلاف تعبیر المصنف مما لا یکاد یغیر بالسیرة و ان اضرّ بالاجماع قطعا« و السر فی ذلک» ان الاجماع اتفاق قولی فاذا احتمل کون المدرک لاقوالهم غیر رأی الامام علیه السّلام فلا حجیة له بخلاف السیرة فانها عمل خارجی فاذا کان عملهم متصلا بزمان الامام علیه السّلام و لم یردعهم المعصوم کشف ذلک عن رضائه بفعلهم فیکون حجة قهرا علی کل حال. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۱.

[۱۰۸۴] (۱)- هذا الاستظهار لا بد ان یکون من جهة اطلاق« الذکر» علی التوراة فی قوله تعالی:i« وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ»E و اهل الذکر ح هم أحبار الیهود او لزعم ان المخاطبین هم عوام الیهود فالشاهد علیه هو السیاق. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۱۵.

[۱۰۸۵] (۲)- یعنی: سیره عقلا« بما هم عقلاء» بر جواز تقلید، مستمر است نه سیره متدینین.

[۱۰۸۶] (۳)- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

[۱۰۸۷] (۴)- سوره نحل آیه ۴۳.

[۱۰۸۸] (۵)- و قد استدل بالآیتین الشریفتین صاحب الفصول ... قال فی الفصول و لعموم قوله تعالی i فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ*E بناء علی ان المراد باهل الذکر اهل القرآن من العلماء کما نص علیه جماعة و قد مرّ الکلام فیه یعنی به فی حجیة خبر الواحد(قال) و لقوله تعالی فی آیة النفرi وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ E الشامل للإنذار بطریق الفتوی ایضا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۲.

[۱۰۸۹] (۶)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۲۶ و ۳۱۰.

[۱۰۹۰] (۱)-« ظاهرi فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ(إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)*E این است: شما که نمی‌دانید، سؤال کنید تا عدم العلم شما به علم و یقین مبدل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبدا- و لو علم حاصل نشود- آن را بپذیرید و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقی باشد، اثری در آن سؤال نیست و آیه شریفه، دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند». ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۲۷.

[۱۰۹۱] (۲)- ... ثانیها ان المراد باهل الذکر اهل الکتاب ای فسئلوا اهل التوراة و الانجیل ان کنتم لا تعلمون(قال) عن ابن عباس و

مجاهد و(قال) فی الموضع الثانی من موضعی الآیهٔ عن الحسن و قتادهٔ.

[۱۰۹۲] (۳)- ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الـذکر هو القرآن(قال) عن ابن زید(ثم قال) و یقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام انه قال نحن اهل الذکر و قد سمی اللّه رسوله ذکرا فی قوله ذکرا رسولا یعنی به فی سورهٔ الطلاق(و قال) ایضا فی الموضع الثانی فروی عن علی علیه السّلام انه قال نحن اهل الذکر]. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۵.

[۱۰۹۳] (۱)- و هی روایات کثیرهٔ قد دل بعضها علی وجوب اتباع قول العلماء عموما. و بعضها علی اتباع قول اشخاص معینین و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع کلامهم الا کونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۶.

[۱۰۹۴] (۲)- الف: ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی حدیث ۹ صفحه ۱۰۱.

ب: ... و تقریب الاستدلال بهذا الحدیث الشریف ان رواهٔ احادیثهم الذین هم حجتهم علینا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع الیهم فقد وجب الرجوع الی العلماء بحلالهم و حرامهم.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۷.

[۱۰۹۵] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی حدیث ۵۴ ص ۱۲۷.

[۱۰۹۶] (۱)- و هی روایهٔ واحدهٔ قد رواها فی الوسائل ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۹.

[۱۰۹۷] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۰ ص ۹۴.

[۱۰۹۸] (۳)- ... لقوله علیه السّلام:« فللعوام ان یقلدوه» فان اللام نص فی افادهٔ اصل الجواز. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲۰.

[۱۰۹۹] (۴)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱ ص ۹.

[۱۱۰۰] (۵)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲ ص ۱۰.

[۱۱۰۱] (۶)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۳۳ ص ۱۶.

[۱۱۰۲] (۱)- ر. ک: رجال نجاشی ص ۷.

[۱۱۰۳] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ از ابواب صفات قاضی باب ۱۱ حدیث ۳۶ ص ۱۰۸.

[۱۱۰۴] (۳)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۳۴.

[۱۱۰۵] (۴)- ایراد مـذکور، نسبت به دو طـایفه اخیر از روایات- یعنی: گروه ج و د- که دلالت بر جواز تقلیـد دارنـد، می‌باشـد نه گروه« الف و ب».

[۱۱۰۶] (۱)- و الظاهر ان وجه الملازمـهٔ العرفیهٔ بین جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقا و عدم الملازمهٔ کذلک بین وجوب اظهار الحق و الواقع و وجوب اخذهما مطلقا ان الفتوی هی إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و اسـتنباط و هذا مما لا یوجب العلم غالبا للعامی الا نادرا فلو اختص حجیـهٔ قول المفتی بما اذا حصل العلم منه کان الامر بالإفتاء لغوا جدا و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حسّ و عیان و عن شـهود و وجدان و هو فی الاغلب مما یوجب العلم و الیقین فلو اختص حجیهٔ قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم یکن الامر باظهار الحق و الواقع لغوا جدا فتأمل جیدا.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۳۷.

[۱۱۰۷] (۲)- به عبارت دیگر: بین جواز افتاء و اتّباع آن، ملازمه نیست.

[۱۱۰۸] (۳)- یعنی: کسانی که نفر و تحصیل علم نموده‌اند و ....

[۱۱۰۹] (۴)- کی لا- تتوهم ان مـدلول الأخبار الدالـهٔ علی اعتبار الفتوی هو مـدلول آیتی النفر و السؤال حیث یکون ظاهرهما ارجاع الجاهل الی العالم لتحصیل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبدا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲۵.

[۱۱۱۰] (۱)- سوره اسراء: آیه ۳۶

[۱۱۱۱] (۲)- سوره زخرف: آیه ۲۳

[۱۱۱۲] (۱)-« تواتر اجمالی»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معنای آن بلکه با اخباری مواجه هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده ولی آن روایت برای ما مشخص نیست.

به‌طور کلی، تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: چون یقین داریم که یکی از آن اخبار، از معصوم علیه السّلام صادر شده لذا باید قدر مشترک و قدر متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه برآن قدر متیقن حجیت ندارد.

البته نسبت به قدر متیقن یقین داریم و درعین‌حال احتمال می‌دهیم همراه آن‌قدر متیقن، مطلب اضافه‌ای هم بوده است. ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۲۸۷.

[۱۱۱۳] (۱)- ر. ک: الجوامع الفقهیهٔ، ۴۸۶.

[۱۱۱۴] (۱)- کخبر هشام بن سالم قال:« قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام ما حق اللّه علی خلقه؟ قال ان یقولوا ما یعلمون و یکفّوا عما لا یعلمون فاذا فعلوا ذلک فقد أدّوا الی اللّه حقه» و نحوها غیرها مما یدل علی حرمهٔ متابعهٔ غیر العلم و یندرج فی عمومه فتوی المجتهد. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۵] (۲)- سوره اسراء، آیه ۳۶.

[۱۱۱۶] (۳)- سوره نجم، آیه ۲۸.

[۱۱۱۷] (۴)- کخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه« علیهم الصلاهٔ و السلام» قال:« قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: من دان بغیر سماع الزمه اللّه البتهٔ الی الفناء» بتقریب ان التقلید و التعبد برأی المجتهد تدین بغیر سماع من النبی او الوصی و مصیر هذا التدین الی الفناء فلا بدّ من الاستدلال او قراءهٔ متن الروایهٔ للعامی کما ادعاه بعض المانعین. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۸] (۵)- سوره زخرف، آیه ۲۲.

[۱۱۱۹] (۶)- ... لکون النسبهٔ بینهما العموم و الخصوص المطلق و مقتضی حمل العام علی الخاص- الذی هو من اوضح الجموع العرفیهٔ- تخصیص تلک العمومات بادلهٔ التقلید فالمتحصل حینئذ جواز التقلید بلا اشکال. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۲۸.

[۱۱۲۰] (۱)- لیس المدعی مجرد قیاس الفرعیات علی الاصول الاعتقادیهٔ حتی یمنع عنه بانه قیاس بل المدعی اولویهٔ حرمهٔ التقلید فی الفروع من حرمته فی الاصول فلا بدّ من منع هذه الاولویهٔ لا الاقتصار علی بطلان القیاس، فالاولی ان یقال .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۱] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۴.

[۱۱۲۲] (۳)- ... وجه الغموض فیها بالنسبهٔ الی العامی هو عجزه غالبا عن التصدیق بمواد الاقیسهٔ و انها من البدیهیات او المشهورات او غیرهما و عن الفرق بین البرهان و الخطابهٔ و الجدل و غیر ذلک مما یتوقف علی البحث و النظر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۳] (۱)- قطع بالارتکاز و الجبلهٔ او« احتمل تعینه للقطع ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۲۴] (۲)- ... فان فی الصلاهٔ وحدها اربعهٔ آلاف مسألهٔ کما قیل و حدیث زرارهٔ فی احکام الحج و سؤاله عنها من الامامین الهمامین علیهما السّلام طوال اربعین عاما معروف. اضف الی ذلک کثیرا من المسائل المستحدثهٔ فی هذه الاعصار .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۱.

[۱۱۲۵] (۳)- ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه اللّه موهبهٔ عظمی و هی تألیف دورهٔ کاملهٔ من الفقه الشریف فی مدهٔ خمس و

عشرین سنة الا ان کثیرا من جزئیات المسائل غیر معنونة فی ذلک الکتاب الشریف کما لا یخفی علی المراجع الی هذا الکنز العظیم من الجواهر. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۳۲.

[۱۱۲۶] (۱)- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظیه و نقلیه، عاجز است.

[۱۱۲۷] (۲)- یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

[۱۱۲۸] (۳)- از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسأله تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد باختلاف الفقهاء فی الفضیلة. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

[۱۱۲۹] (۱)- یعنی: به واسطه تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

[۱۱۳۰] (۲)- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظی و نقلی، عاجز است.

[۱۱۳۱] (۳)- ...« احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع.

« ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعیینا و هو خیرة جماعة منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدّس سرّه اختار مذهب المشهور و استدل علیه بالاصل و سیأتی بیانه. ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۵۳۷.

[۱۱۳۲] (۴)- زیرا ادله لفظیه تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام بیان اصل تشریع تقلید می‌باشد.

[۱۱۳۳] (۱)- علة للمنع عن اطلاقات ادلة التقلید التی تمسک بها القائلون بجواز تقلید المفضول(و قد اخذ هذه العلة) من صاحب التقریرات(قال) فی مقام الجواب عن الاطلاقات(ما لفظه): و اما الثانی فلان الاطلاقات المذکورة بعد الغض عن نهوضها علی مشروعیة اصل التقلید کما عرفت الوجه فی ذلک فیما مرّ ان هذه الاطلاقات بین اصناف.(ثم ذکر الاصناف الی ان قال) و الظاهر ان هذه الاقسام کلها مسوقة لبیان جواز نفس التقلید من دون ملاحظة امر آخر کقولک فارجع الی الاطباء او الی الطبیب او الی کل من یعالج مثلا فان المفهوم منها بیان اصل المرجع و اما الواقعة المترتبة علی هذه الواقعة من وقوع التعارض بین اقوال الاطباء فلا یستفاد منها(انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۴۸.

[۱۱۳۴] (۲)- بعد الغض عن نهوض الاطلاقات علی مشروعیة اصل جواز التقلید.

[۱۱۳۵] (۱)- ... ثم(ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السیرة(و لکن) صاحب التقریرات قد اجاب عنها بنحو ابسط(قال): و اما السیرة فالمسلّم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف فی الفتاوی کانوا یرجعون بعضهم الی بعض و اما مع العلم بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم الیه فکیف بما اذا علموا بالفضیلة و الاختلاف تفصیلا(قال) بل یمکن دعوی ندرة الاختلاف بین اصحاب الائمة ایضا و لا ننکر اصل الاجتهاد فی حقهم بل نقول بالفرق بیننا و بینهم من وجوه اسباب الاختلاف فی حقنا دونهم فان حالهم کما مرّ مرارا حال المقلدین فی امثال زماننا حیث انهم لا یختلفون فی الفتاوی المنقولة عن مجتهدهم فانه کلما یزداد بعد عهدنا عن مشکاة الامامة و مصباح الولایة یزداد الحیرة و الاختلاف فینا(انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۴۹.

[۱۱۳۶] (۲)- ... و وجه العسر امران:« احدهما»: ان جمیع المکلفین لیسوا فی بلد المجتهد الفاضل حتی یسهل لهم الرجوع الیه فی کل مسألة فلا بدّ لهم من شدّ الرحال من البلاد البعیدة للوصول الی الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا یوجب العسر الشدید علی المقلدین بل علی المجتهد نفسه ایضا، لو لم یکن متعذرا.

« ثانیهما»: ان وجوب تقلید الاعلم متوقف علی تشخیصه من بین المجتهدین المنتشرین فی البلاد و-- من المعلوم ان تشخیص الاعلم

مفهوما و مصداقا من التکالیف العسریة خصوصا تمییز المصداق لتعارض البینات و اختلاف اهل الخبرة مما یوجب تحیّر عوام المؤمنین فی تکلیفهم.

و حیث کان منشأ هذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الی خصوص الاعلم کان مقتضی حکومة قاعدة نفی العسر و الحرج علی الادلة الاولیة عدم وجوبه فیثبت حینئذ جواز تقلید المفضول و هو المطلوب.

ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۴۵.

[۱۱۳۷] (۱)- هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلین بجواز تقلید المفضول:

« احدهما»: جواب عن خصوص دعوی العسر علی المقلد اذا کان لزومه من ناحیة تشخیص الاعلمیة فیجیب عنها بان تشخیص الاعلمیة لیس باشکل من تشخیص اصل الاجتهاد و هو جید متین.

« ثانیهما»: جواب عن دعوی العسر علی کل من الاعلم و مقلدیه اذا کان لزومه من ناحیة الانحصار فی الاغلب فیجیب عنها بان مقتضی ذلک هو الاقتصار علی مورد العسر لا التعدی منه الی غیره« و علیه» فالفتوی بجواز تقلید المفضول بنحو الاطلاق و لو فی غیر مورد العسر هی فی غیر محلها و هو جید متین ایضا .... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۵۰.

[۱۱۳۸] (۲)- به جهت ابلاغ و رساندن فتاوای خود به مقلدین.

[۱۱۳۹] (۱)- ای: وهن النقل و قد یحتمل رجوع ضمیر وهنه الی الاجماع المحصل. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۲.

[۱۱۴۰] (۲)- و حاصله: وجود الفرق بین القضاء و الافتاء لان الخصومة لا ترتفع بالتخییر و لکنه یصح فی مورد المقبولة و اما فی مطلق القضاء- کما هو مورد الخبر الثانی- فلا. و الاولی ان یجاب: اولا: بان التعدی عن موردهما قیاس فلا یتعدی عن مورد المقبولة الی غیره من موارد القضاء فضلا عن باب الافتاء و عن مورد الثانی الی باب الافتاء. و ثانیا: عن الاولی: بانه فرق بین موردها و غیره- قضاء کان او افتاء- اذ مورده هو تعارض الحکم و لا یمکن فیه التخیر. و عن الثانیة: بانه ظاهر فی الرجحان بقرینة نفوذ قضاء الافضل بالنسبة الی سائر الرعایا فی مقابل قضاء« مالک»، فافهم. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۲/ ۴۴۰.

[۱۱۴۱] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۵۱.

[۱۱۴۲] (۱)- ر. ک: صفحه ۱۸۵.

[۱۱۴۳] (۲)- ... و تقریب دلالة المقبولة علی حجیة قول الاعلم خاصة یتضح ببیان امرین:

« احدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهة حکمیة بقرینة اختلاف الحاکمین لاجل اختلاف احادیثهم علیهم السّلام فی حکم المسألة و لذا ارشد علیه السّلام السائل الی ترجیح احد الحاکمین علی الآخر بالافقهیة و الاصدقیة ثم الی الترجیح بمرجحات الخبرین المتعارضین و حینئذ یتقید اطلاق قوله علیه السّلام:« رجل روی حدیثنا»- الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فی الحکم ام اختلافا فیه- بقوله علیه السّلام بعده:

« الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث ...» و یتعین الرجوع الی اعلم القضاة-- لفصل الخصومة.« ثانیهما»: ان بابی الفتوی و الحکومة متحدان حکما للاجماع المرکب فاذا وجب الترافع الی الاعلم لفصل الخصومة وجب الرجوع الی الاعلم لأخذ الفتوی ایضا. و بتمامیة الامرین یتجه الاستدلال بالمقبولة و ما بمضمونها علی وجوب تقلید الاعلم فان الامام علیه السّلام قدم قوله الافقه علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة، هذا توضیح المتن. و لا یخفی .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۴۹.

[۱۱۴۴] (۱)- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۵] (۲)- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۶] (۳)- ر. ک: نهج البلاغة، نامه ۵۳.

[۱۱۴۷] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۲.

[۱۱۴۸] (۲)- اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هرکدام، روایت جداگانه‌ای باشد و در پایان، هریک از مترافعین هم مخیر باشند، بدیهی است که هریک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می‌نماید که به نفع خودش هست و نتیجتا مرافعه بین آن دو، حل نمی‌شود لذا امام علیه السّلام فرموده‌اند:« الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما فی الحدیث ...»- این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.

[۱۱۴۹] (۳)- وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.

[۱۱۵۰] (۴)-« ... لسعهٔ احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزایا و الخصوصیات الدخیلهٔ فی جودهٔ استنباطه ...». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۵۱.

[۱۱۵۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۵۲] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۵.

[۱۱۵۳] (۲)- یعنی به سبب قرینه خارجیه.

[۱۱۵۴] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۵۸.

[۱۱۵۵] (۴)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۶.

[۱۱۵۶] (۱)- اذ علی الموضوعیهٔ یکون تمام المناط فی حجیهٔ فتوی المجتهد حدوث مصلحهٔ فی المؤدی اجنبیهٔ عن مصلحهٔ الواقع و لذا لا تأثیر للقرب الی الواقع فی المصلحهٔ الحادثهٔ و انما ینطبق علیه قانون باب التزاحم. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۵۷.

[۱۱۵۷] (۲)- لا یجب ان یکون القرب هو تمام الملاک حتی یتعین الاقرب بل یکفی فی ذلک کما اشیر آنفا ان یکون القرب مما له دخل فی الملاک فان مع دخله فیه لا بد و ان یکون الاقرب متعینا عقلا(و الظاهر) انه الیه اشار بقوله فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۷.

[۱۱۵۸] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات. ۲/ ۳۵۸.

[۱۱۵۹] (۱)- ای: عدم الاشتراط لاقتصارهم علی تبعیهٔ ائمتهم الاربعهٔ و هو یدل علی عدم اهلیهٔ غیرهم للتقلید مضافا الی دلالته علی حجیهٔ آراء الاموات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۹۱.

[۱۱۶۰] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۲.

[۱۱۶۱] (۳)- بدوا و استمرارا.

[۱۱۶۲] (۴)- الظاهر ان بعض المجتهدین من اصحابنا هو المحقق القمی و لا اظن ان احدا من المجتهدین غیره ممن یعتد به قد وافق الاخباریین فی عدم اشتراطهم الحیاهٔ فی المفتی و فی تجویزهم تقلید المیت و لو ابتداء(قال فی التقریرات) مشیرا الی اشتراط الحیاهٔ فی المفتی(ما هذا لفظه) و هو خیرهٔ الاخباریین من اصحابنا و منهم امینهم الاسترآبادی و المحدث الکاشانی فی محکی السفینهٔ و فی مفاتیحه ظاهرا و-- السید الجزائری و وافقهم المحقق القمی من المجتهدین(انتهی). و قال فی النسخهٔ الثانیهٔ من التقریرات(ما لفظه) و الفاضل القمی رحمه اللّه اناط الحکم مناط حصول الظن الاقوی سواء حصل من قول المیت او الحیّ فهو من المجوزین مطلقا و لم أجد غیره من المجتهدین وافقه فی کتابه ممن یعتد بشأنه(انتهی). اقول ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۶۵.

[۱۱۶۳] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۸/ ۲۶۷.

[۱۱۶۴] (۲)- در مسأله تقلید از اعلم.

[۱۱۶۵] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۷۴.

[۱۱۶۶] (۱)- تعلیل لقوله:« فانه متقوم به بنظر العرف و المتکلمون مذهبهم ذلک حیث زعموا ان المعاد الجسمانی الذی هو من

اصول الدین عبارة عن ایجاد الاشیاء ثانیا عن کتم العدم المحض الذی حصل لهم بالموت و الفناء. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۴.

[۱۱۶۷] (۲)- لازم به ذکر است که بحث فعلی ما در تقلید ابتدائی میت است نه استمراری.

[۱۱۶۸] (۳)- به همان بیانی که قبلا توضیح دادیم. ر. ک: صفحه ۳۸۶.

[۱۱۶۹] (۱)- مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از توضیح کلام مصنف در رد استصحاب چنین فرموده‌اند:« و فیه ان الرأی لیس مما ینعدم عرفا بموت ذی الرأی کیف و العرف قد یعملون بآراء بعض اهل الخبرة فی بعض الفنون و الصنائع و لو من بعد موته بسنین و لیس ذلک الا من جهة ان الرأی مما لا ینعدم عرفا بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأی الی رأی آخر جدید او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا ان الانصاف مع ذلک کله انه لا یمکن رفع الید عن الاجماعات المستفیضة المحکیة من الاصحاب رضوان اللّه علیهم المتقدمة تفصیلها جمیعا بسبب الاستصحاب المذکور و علیه فالاحوط فی المسألة ان لم یکن الاقوی هو عدم تقلید المیت ابتداء» و اللّه العالم». ر. ک: عنایة الاصول ۸/ ۲۷۷- ۲۷۶.

[۱۱۷۰] (۲)- لعدم بقاء موضوعه عرفا و هو الرأی لکونه متقوما بالحیاة بنظر العرف.

[۱۱۷۱] (۳)- ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا کان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشک فی اصابة قذارة به- غیر النجاسة الناشئة من الموت- فانه یصح استصحاب تلک الطهارة ان کان لها اثر شرعی کعدم وجوب تطهیر بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۹۷.

[۱۱۷۲] (۱)- هذا الی قوله:« لا- یقال» تقریر آخر لما افاده بقوله:« و لا یذهب علیک انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الی قوله: اجماعا» ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۹۹.

[۱۱۷۳] (۲)- فالحیاة بالنسبة الی الموضوع ای الجسد الخاص تکون من الحالات المتبادلة و ان کان زوالها هو منشأ للشک فی البقاء من جهة احتمال دخلها فی ثبوت الحکم للموضوع و لیست الحیاة هی من القیود المقومة للموضوع علی نحو لو زالت زال الموضوع عرفا و قد عرفت فی محله انه قد یکون شیء واحد بالنسبة الی حکم فی نظر العرف من الحالات المتبادلة بحیث اذا زال لم یزل الموضوع و بالنسبة الی حکم آخر یکون هو من القیود المقومة له بحیث اذا زال زال الموضوع قطعا و ذلک کعنوان النوم فی قولک اکرم هذا النائم و فی قولک لا تصح عند النائم ففی الاول یکون من الحالات المتبادلة و فی الثانی یکون من القیود المقومة فتأمل جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۷۷.

[۱۱۷۴] (۳)- ای: و لاجل لزوم بقاء الرأی و لا بدیته فی جواز التقلید قطعا لا یجوز التقلید فی موارد تبدل الرأی و غرضه اقامة الشاهد علی اعتبار بقاء الرأی فی جواز التقلید و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحکام المتعلقة بالجسد سواء کان مع الروح ام بدونه. و قد ذکر المصنف موردین قام الاجماع علی بطلان التقلید و حرمته فیهما مع ان المجتهد حی یرزق.

الاول: ما اذا تبدل رأیه کما اذا کان قائلا بکفایة تسبیحة واحدة فی الرکعتین الاخیرتین ثم عدل الی اعتبار التثلیث فانه لا یجوز للمقلد العمل بالرأی الاول لمجرد انه رأی استنبطه من الادلة بل علیه الرجوع الی الرأی الثانی و ان الرأی الاول قد انعدم و المدار فی التقلید هو الرأی الفعلی.

الثانی: ما اذا ارتفع فیه رأی المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسیان و نحوه من عوارض ایام المشیب فانه لا یجوز للمقلد العمل بالرأی السابق بل علیه الاحتیاط او العدول الی مجتهد آخر ... ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۵۹۸.

[۱۱۷۵] (۱)- از نظر عرف.

[۱۱۷۶] (۲)- مرحوم علامه قدّس سرّه نفس ناطقه را در شرح تجرید، چنین تعریف نموده‌اند:« ... فان الجوهر إما ان یکون مفارقا فی

ذاته و فعله للمادة و هو المسمی بالعقل او مفارقا فی ذاته لا فی فعله و هو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة فی ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتیاجها الی الآلة فی التأثیر».

ر. ک: شرح تجرید صفحه ۱۵۰ و ۱۰۰.

[۱۱۷۷] (۳)- الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان فی المسألة و عدم خلط الانظار العرفیة الساذجة بانظار-- اهل المعقول حتی لو کانت ملتئمة مع الخطابات الشرعیة، فلا یقصد من الامر بالتأمل القدح فی اعتراضه علی الاستدلال بالاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۰۱.

[۱۱۷۸] (۱)- و قبل از زوال.

[۱۱۷۹] (۲)- ... یعنی: ان حدوث الرأی فی حال الحیاة علة محدثه و مبقیة لجواز تقلیده بعد موته بلا حاجة الی وجود الرأی الفعلی حتی نحتاج فی اثباته الی الاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۰۱.

[۱۱۸۰] (۳)- همان‌طور که در« صحة الروایة و جوازها» حیات راوی، شرط نیست، وقتی راوی، خبری را با شرائطش نقل کرد، در مقام عمل به آن روایت، بقاء راوی، معتبر نمی‌باشد.

[۱۱۸۱] (۴)- ... توضیحه ان روایة الاحادیث لا تتوقف الا علی الحیاة آنا ما بخلاف جواز التقلید لکون الرأی و الاعتقاد جهة تقییدیة لجواز رجوع العامی الی المجتهد و من المعلوم ان کل حکم تابع لموضوعه وجودا و عدما و الا لم یکن موضوعا، و هذا خلف ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۰۲.

[۱۱۸۲] (۵)- یا اینکه تبدل رأی پیدا کند.

[۱۱۸۳] (۱)- ثم انک قد عرفت ایضا عند الاستدلال علی جواز تقلید المیت بالاستصحاب ان الاستصحاب فی المسألة تقریره من وجوه ثلاثة و ان التقریر الثانی و الثالث ای استصحاب حکم المستفتی و استصحاب حکم المفتی هما ینفعان للتقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا و ان التقریر الاول ای استصحاب حکم المستفتی فیه هو مما ینفع للتقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی.(و قد اشرنا ان المصنف) قد ادّخره لهذا التفصیل فهذا هو موضع الاستدلال به و التکلم حوله(فنقول): ان حاصله کما تقدم قبلا- هو استصحاب الاحکام التی قلد فیها المجتهد کوجوب الاستعاذة او حرمة العصیر او نجاسة الخمر الی غیر ذلک.(و قد علله المصنف) مع ما یری من انعدام الرأی بانعدام ذی الرأی بما حاصله ان رأی المجتهد و ان کان دخیلا فی حدوث الاحکام الا انه عرفا هو من اسباب عروض الحکم و حدوثه و لیس هو من مقومات الموضوع کی یختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۰.

[۱۱۸۴] (۲)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۷۸.

[۱۱۸۵] (۱)- یعنی: تقلید استمراری نه ابتدائی.

[۱۱۸۶] (۲)- یعنی: همان احکام مشکوک البقاء.

[۱۱۸۷] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۸۸] (۱)- قد تکلف المصنف تکلفا شدیدا فی التنبیه الثانی من تنبیهات الاستصحاب لتصحیح استصحاب الاحکام التی قامت علیها الطرق و الامارات بناء علی کون المجعول فیها مجرد المنجزیة عند الاصابة و العذریة عند الخطاء دون الاحکام الظاهریة.(و کان حاصل التکلف) علی ما تقدم لک شرحه هو کفایة الثبوت التقدیری فی صحة الاستصحاب من دون حاجة الی احراز الثبوت فی السابق بالقطع و الیقین فتستصحب الاحکام الواقعیة علی تقدیر ثبوتها واقعا فتکون نتیجة الاستصحاب هی مجرد الملازمة بین الثبوت و البقاء فاذا قامت الحجة علی الثبوت کانت حجة علی البقاء ایضا للملازمة التعبدیة بینهما بوسیلة الاستصحاب(و قد أجبنا نحن) هناک ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۲.

[۱۱۸۹] (۲)- ر. ک: تنبیه دوّم بحث استصحاب و نیز: ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۳۵۷.

[۱۱۹۰] (۳)- یعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلا درباره آن بحث کرده‌ایم.

[۱۱۹۱] (۱)- ... و اما بناء علی ما هو المعروف من ان المجعول فی الامارات المعتبرهٔ هو احکام شرعیهٔ ظاهریهٔ علی طبق مؤدیاتها فلاستصحاب تلک الاحکام و ان کان مجال واسع الا انه مع ذلک لا یخلو عن اشکال اذ من المحتمل لو لا المقطوع ان یکون رأی المجتهد هو من القیود المقومهٔ للموضوع بحیث اذا تبدل الرأی عدّ ذلک من انتفاء موضوعه لا من ارتفاع الحکم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلک مما یکفی فی عدم جریان الاستصحاب لما تحقق فی محله من اعتبار بقاء الموضوع علی حاله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۱.

[۱۱۹۲] (۲)- دفع لما قد یقال من ان استصحاب الاحکام التی قلد فیها المجتهد هب انه مما لم یتم و لکن نفس الحجیهٔ التی کانت هی لرأی المجتهد فی السابق فی حال حیاته تستصحب هی من تلک الحال الی بعد مماته(فیقول) انه لا دلیل علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق.

(و الظاهر) ان نظره فی المنع هو الی ما تقدم منه غیر مرهٔ من انه لا بد فی جواز التقلید من بقاء الرأی فعلا فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم یجز التقلید اجماعا(و فیه) ... ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۳] (۳)- لانه انما کان حجهٔ بعد کونه موجودا و بعد الموت قد عدم الرأی عرفا فلا استصحاب کما علمت آنفا و لا دلیل آخر علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق الذی قد عدم قطعا عرفا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۶.

[۱۱۹۴] (۱)- بل لا یمکن دعوی ذلک قطعا و ذلک لما اشیر آنفا و سابقا من ان الاجماع علی عدم جواز البقاء علی التقلید انما هو اذا زال الرأی لهرم او مرض او جنون او تبدل الی رأی آخر فلا یقاس علیه ما اذا زال الرأی بموت المجتهد و انعدامه فان الاولویهٔ غیر قطعیهٔ و الظنیهٔ مما لا تجدی و لعله لذلک امر اخیرا بالتأمل فتأمل جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۵] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۶۱.

[۱۱۹۶] (۱)- الف: عطف علی قوله المتقدم(منها استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته ... الخ) ای: و من الوجوه الضعیفهٔ التی استدل بها المجوز لتقلید المیت ابتداء اطلاق الآیات ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۴.

ب: معطوف علی قوله:« منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته» و ظاهر العطف یقتضی کون هذا الوجه من الوجوه الضعیفهٔ المستدل بها علی التفصیل بین تقلید المیت ابتداء و استدامهٔ مع ان التمسک بالاطلاقات دلیل القول بجواز تقلید المیت مطلقا و لو ابتداء ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۴.

[۱۱۹۷] (۲)- هو دلیل ثان للقول بالجواز المطلق.« م». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۴۵.

[۱۱۹۸] (۳)- و تقریب الاستدلال هو: ان آیهٔ النفر تدل- باطلاقها- علی وجوب الحذر بانذار المنذر سواء بقی حیا الی زمان عمل المنذر ام لا.

[۱۱۹۹] (۴)- ... و اما آیهٔ السؤال فتدل علی صدق السؤال علی مراجعهٔ کتب الاموات و کذا تدل ایضا علی وجوب القبول اذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لئلا یلغو وجوب السؤال.

[۱۲۰۰] (۵)- ... و اما آیهٔ الکتمان فتدل ایضا علی وجوب الاظهار و حرمهٔ الکتمان و هو یلازم وجوب القبول سواء بقی من اظهر الحق حیا أم مات ...]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۴.

[۱۲۰۱] (۱)- اشکالات دیگری هم در استدلال به آیات بیان کردیم و نیز ر. ک: صفحه ۳۹۲.

[۱۲۰۲] (۲)- ر. ک: صفحه ۳۹۴ و ۳۹۳.

[۱۲۰۳] (۳)- یعنی: گفتیم آنها در مقام بیان اصل تشریع تقلید است.

[۱۲۰۴] (۴)- لا وجه لدعوی الانسباق الی حال الحیاة فی روایات التقلید اصلا فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوی یزول بالتأمل و لیس هو بمقدار الدلالة و الظهور علی نحو صح الاستناد الیه و الاعتماد علیه.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۵.

[۱۲۰۵] (۱)- الف: ای و من الوجوه الضعیفة التی استدل بها المجوز لتقلید المیت ابتداء دعوی انه لا- دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۶.

ب: یعنی: و من الوجوه الضعیفة- المستدل بها علی جواز تقلید المیت مطلقا ابتداء و استمرارا- دلیل الانسداد ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۱۷.

[۱۲۰۶] (۲)- الف: ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۵.

ب: فانها نظیر قوله:« احترم الفقیه العادل او تواضع له» فهل یحتمل احد ان یراد بالفقیه مطلق الفقیه سواء کان حیا او میتا؟ ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۱۶.

[۱۲۰۷] (۳)- ر. ک: قوانین الاصول جلد ۲- الباب السابع- صفحه ۲۶۱.

[۱۲۰۸] (۱)- ای: الی دلیل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمی، و المفروض انفتاح باب التقلید- ای حجیة الفتوی- علی العامی فلا موضوع لدلیل الانسداد حتی یقال: باشتراک المیت للحیّ فی افادة فتواه للظن بالواقع و کون الحجة علی المقلد هو هذا الظن من ایهما حصل. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۶۱۷.

[۱۲۰۹] (۲)- هاهنا قد خلط المصنف بین وجوه تقلید المیت ابتداء و بین وجوه تقلید المیت استمرارا فانه الی هنا کان یقصد بقوله:« و منها»،« و منها» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداء و هاهنا یقصد بقوله:« و منها دعوی السیرة علی البقاء ... الخ» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت استمرارا.

و کیف کان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء علی تقلید المیت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سیأتی الوجه الثانی و الرابع فی ذیل التعلیق علی قوله« و منها غیر ذلک مما لا یلیق بان یسطر او یذکر ... الخ» فانتظر.

ثم ان تفصیل هذا الوجه الثالث انه(قال فی التقریرات ما لفظه) الثالث دعوی استقرار السیرة علی البقاء علی تقلید المیت و یظهر ذلک بملاحظة احوال اصحاب الائمة فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قد سهم بالرجوع عما اخذوه تقلیدا عمن له الافتاء بعد عروض موت المفتی و لو کان ذلک لکان بواسطة عموم البلوی منقولا- معلوما و مثله یعطی برضا الامام علیه السّلام و تقریره الشیعة علی البقاء(انتهی) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۷.

[۱۲۱۰] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۱] (۱)- ...(و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشیعة فی عصر الائمة علیهم السّلام کانوا یأخذون الاحکام غالبا ممن ینقلها من الامام علیه السّلام بلا واسطة او مع الواسطة من دون دخل لرأی الناقل و اجتهاده فیها کما هو الحال فعلا فی اخذ العوام احکامهم الشرعیة من نقلة الفتاوی(و من المعلوم) ان ذلک لیس بتقلید کی اذا لم یرجعوا عما اخذوه من الاحکام بعد موت الناقل کان ذلک بقاء منهم علی تقلید المیت و کان حجة لنا بملاحظة تقریر الامام علیه السّلام له و عدم ردعه عنه(نعم) انا لا ننکر انه کان قد یتفق نادرا اخذهم الاحکام الشرعیة من تلامذة الامام علیه السّلام ممن له الاجتهاد و الافتاء کأبان بن تغلب و زرارة بن اعین و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأی الناقل فیها و لکننا لا نعلم استقرار السیرة فی مثل هذه الموارد علی البقاء بعد موت الناقل کی نستند الیها و نعتمد علیها. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۸۸.

[۱۲۱۲] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۳] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۴] (۱)-(یحتمل) ان یکون ذلک عودا الی وجوه تقلید المیت ابتداء(و یحتمل) ان یکون ذلک ملحقا بقوله المتقدم و منها دعوی السیرهٔ علی البقاء ... الخ(و علی کل حال) ان کان المراد هو العود الی وجوه تقلید المیت ابتداء فالباقی من تلک الوجوه کثیر جدا فان احتجاجات المجوزین علی ما اشیر لک غیر مرهٔ کثیرهٔ لا تحصی و قد اقتصر التقریرات علی ذکر اقواها و هو امور« العقل» و له تقریر من وجوه عدیدهٔ(و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمی و اشار الیه المصنف بقوله و منها انه لا دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد ... الخ(و من جملتها) الاستصحاب و له تقریر من وجوه عدیدهٔ ایضا قد اشار المصنف الی وجهین منها:(احدهما): للتقلید الابتدائی(و الآخر) للاستمراری.

(و الکتاب) و هی آیهٔ النفر و آیهٔ السؤال و آیهٔ الکتمان و آیهٔ النبأ و قد اشار الیها المصنف بقوله و منها اطلاق الآیات الدالهٔ علی التقلید ... الخ.

(و السنهٔ) و قد اشار الیها المصنف بقوله و منه انقدح حال اطلاق ما دل الروایات علی التقلید.

(و الاجماع) و لم یشر الیه المصنف اصلا(هذا کله) اذا کان المراد من قوله و منها غیر ذلک هو العود الی وجوه تقلید المیت ابتداء(و اما اذا کان) المراد منه هو العود الی وجوه تقلید المیت استمرارا فالباقی من تلک الوجوه هو امران: ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۱۵] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸، باب ۸ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۷۴.

[۱۲۱۶] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ باب ۸ از ابواب صفات قاضی صفحه ۷۱ حدیث ۷۵.

[۱۲۱۷] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی اعلی اللّه مقامه الشریف ۲/ ۳۶۷.

[۱۲۱۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به

محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان


WWW